

SALESIANUM

RIVISTA TRIMESTRALE

PUBBLICATA A CURA DEI PROFESSORI
DEL PONTIFICIO ATENEO SALESIANO
DI TORINO



Direzione: Pontificio Ateneo Salesiano - Via Caboto, 27 - Torino (416)

Amministrazione: Società Editrice Internazionale - Corso Regina Margherita, 176 - Torino (712)

*Spedizione in abbonamento postale
Gruppo 4**

ARTICOLI: G. LADRILLE, *À propos de l'existentialisme de M. Nicola Abbagnano*, pag. 383. — ANTONIO M.^a JAVIERRE, *Los « ellóginmoi andres » de la I^a Clementis y la sucesión apostólica*, pag. 420. — A. FAVALE, *Teofilo d'Alessandria (ultima puntata)*, pag. 452.

sommario

NOTE E COMUNICAZIONI: V. MIANO, *Uomo ed essere in due recenti scritti di M. F. Sciacca*, pag. 487.

RECENSIONI: G. DIDIER, S. J., *Désintéressement du Chrétien: la rétribution dans la morale de Saint Paul* (N. Camilleri), pag. 507; L. PAGGIARO, *La ragionevolezza della Fede* (N. Camilleri), pag. 509; J. DAUJAT, *La Grâce et nous chrétiens* (N. Camilleri), pag. 512;

G. THIBON, *Crisi moderna dell'amore* (G. Quadrio), pag. 512; H. TOTTING DE OYTA, *Quaestio de Sacra Scriptura et de veritatibus catholicis* (G. G. Gamba), pag. 513; M. NÉDONCELLE - R. GIRAULT, *Ho incontrato il Dio vivente* (P. G.), pag. 515; W. DEMAL, O. S. B., *Psicologia pastorale pratica* (N. Camilleri), pag. 515; G. BERNINI, S. J., *Le Preghiere penitenziali del Salterio* (G. G. Gamba), pag. 518; L. CERFAUX, *La voix vivante de l'Evangile au début de l'Eglise* (G. G. Gamba), pag. 519; P. THIVOLIER, *L'uomo e il suo destino* (G. Quadrio), pag. 520; A. VECCHI, *Il rovesciamento dell'eschatologismo* (G. Quadrio), pag. 520; KILIAN J. HENLY, O. Carm., *Methods of Prayer in the Directory of the Carmelite Reform of Touraine* (N. Camilleri), pag. 521; H. THURSTON, S. J., *Fenomeni fisici del misticismo* (N. Camilleri), pag. 522; M. ACQUA, *Quo vadis, Papini?* (G. Quadrio), pag. 523; N. CORTE, *Satan l'adversaire* (G. Quadrio), pag. 524; B. BARTMANN, *Manuale di Teologia dogmatica* (G. Quadrio), pag. 525; A. VERRIÈLE, *Il soprannaturale in noi e il peccato originale* (G. Quadrio), pag. 526; AUTORI VARI, *Manuale di predicazione per i Vangeli domenicali e festivi* (D. B.), pag. 527; I. VOLPI, *Comunione e salvezza in S. Agostino* (D. B.), pag. 527; SEVERINO DEL PÁRAMO, S. J., *El problema del sentido literal pleno en la sagrada Escritura* (D. B.), pag. 528; R. SPIAZZI, O. P., *Fondamenti teologici della pastorale* (D. B.), pag. 528; R. GUTZWILLER - I. STIERLI - H. RAHNER - K. RAHNER, *Cor Salvatoris* (D. B.), pag. 528; *Teologia del Sacro Cuore* (D. B.), pag. 528; K. PRÜMM, S. J., *Il Cristianesimo come novità di vita* (D. B.), pag. 528; Acad. Mar. Internat., *Virgo Immaculata* (D. B.), pag. 529; E. PILLA, *La Mamma di Gesù* (D. B.), pag. 529; L. CIAPPI, *La predestinazione* (D. B.), pag. 530; *Indice delle materie contenute nei primi volumi dei Discorsi e Radiomessaggi di Sua Santità Pio XII* (D. B.), pag. 530; P. STRÄTER, S. J., *Mariologia. II Maria nel dogma* (D. B.), pag. 530; *Esigenze cristiane della cultura moderna* (N. Camilleri), pag. 530; *La donna*, a cura di C. RANCHETTI (E. Fogliasso), pag. 531; AUTORI VARI, *Morale cristiana ed esigenze contemporanee* (E. Fogliasso), pag. 531; J. STEINMANN, *La Critique devant la Bible* (G. G. Gamba), pag. 532; I. GOBRY, *Les niveaux de la vie morale* (G. Mattai), pag. 533; A. DORDETT, *Der geistliche Charakter der kirchlichen Gerichtsbarkeit* (R. Castillo Lara), pag. 534; E. BEAU DE LOMERIE, *L'Eglise et l'État, un problème permanent* (E. Fogliasso), pag. 538; S. BELLIA, *Chiesa e Stato nel pensiero di L. Sturzo* (E. Fogliasso), pag. 539; DORIUS MARIA HUOT, S. M. M., *Bonorum temporalium apud Religiones administratio ordinaria et extraordinaria* (U. Olivero), pag. 540; M. VANHOUTTE, *La méthode ontologique de Platon* (D. Composta), pag. 542; R. MONDOLFO, *Alle origini della filosofia della cultura* (D. Composta), pag. 542; R. PAVESE, *La logica sintetica e la storia della filosofia* (D. Composta), pag. 544; TOMÁS DE LA CRUZ, O. C. D., *El amor y su fundamento ontológico según santo Tomás* (J. M. Sánchez-Ruiz), pag. 544; *Atti del Congresso*

(Continua a pag. 3 di copertina)

SALESIANUM

RIVISTA TRIMESTRALE
DI TEOLOGIA - PEDAGOGIA - FILOSOFIA
E DIRITTO CANONICO

*

ANNO DECIMONONO
LUGLIO-SETTEMBRE 1957
N. 3

DIREZIONE: PONTIFICIO ATENEO SALESIANO - VIA CABAOTO 27 - TORINO (416)

AMMINISTRAZIONE: SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE - CORSO REGINA MARGHERITA, 176 - TORINO (712)

Nulla osta: Sac. Dott. NAZARENO CAMILLERI, Revis. Deleg. — *Imprimatur:* Mons. LUIGI COCCOLO, Vic. Gen.

Sac. Dott. E. Valentini, Direttore responsabile - Redattore, Sac. Prof. G. Braghioli

OFFICINE GRAFICHE S.E.I. - TORINO, 1957 — Autorizzazione del Tribunale di Torino in data 16-2-1949 - n. 64

A PROPOS DE L'EXISTENTIALISME DE M. NICOLA ABBAGNANO

La philosophie de N. Abbagnano n'avait jusqu'ici fait l'objet que d'appréciations exprimées en des articles de revues ou en quelque chapitre d'un ouvrage d'intérêt plus général. Voici à présent que M. Giorgio Giannini nous présente un livre consacré tout entier à cette forme originale et typiquement italienne d'existentialisme (1).

Le travail est divisé méthodiquement en trois parties. La première est un simple exposé des principales conceptions de N. A. La deuxième s'efforce d'en dégager les présupposés de base ou « idées génératrices » et de mettre en lumière leur sens effectif afin de rejoindre par cette voie l'idée que l'A. se fait de la réalité. La troisième partie est d'ordre critique.

L'exposé, qui constitue la première partie du livre de G. G., a le mérite d'une scrupuleuse fidélité. Il suit de près le texte de *La Struttura dell'Esistenza*, œuvre capitale de N. A. en la matière (2). Cependant il a, à notre avis, l'inconvénient de laisser subsister les ambiguïtés que ce livre présente pour un lecteur non préparé, ou, si l'on veut, de laisser l'esprit de ce lecteur en suspens sur le sens qu'il faut donner à certaines expressions comme « possibilité », « transcendantal », « liberté », « fondement », « fonder la possibilité ontique sur la possibilité ontologique » (p. 46). C'est dans la seconde ou dans la troisième partie seulement que l'on découvre l'explication attendue.

La deuxième partie est évidemment la plus importante, puisqu'elle s'efforce de dégager la signification fondamentale de la pensée de l'auteur et que sur les conclusions de cette partie se baseront les critiques de G. Giannini. Selon ce dernier, l'idée génératrice la plus fondamentale de cet existentialisme serait celle du caractère proprement humain de l'acte de philosopher

(1) GIANNINI G., *L'esistenzialismo positivo*
di Nicola Abbagnano, Brescia, Morcelliana,
1956, pp. 183.

(2) ABBAGNANO N., *La struttura dell'esistenza*, Torino, Paravia, 1939, pp. 201.

(*l'essenziale umanità del filosofare*), formule qui implique une identification pure et simple de la philosophie (en un sens large) avec l'existence humaine (authentique). Mais la philosophie étant recherche de l'être et cet effort étant conçu comme identique à l'être vers lequel il tend, la signification ultime de cette première idée génératrice, conclut G. Giannini, est qu'il n'existe rien en dehors de l'homme. Outre cette idée absolument fondamentale, G. G. indique deux autres idées génératrices étroitement liées à elle dans leur sens. La première est celle de la transcendance conçue comme mouvement par lequel l'existence (humaine) tend à se dépasser tout en restant en elle-même, ce qui équivaut au *rejet du principe de non-contradiction*. La deuxième consisterait en une conception de la problématique de l'existence comme *pur devenir*: la problématique pour rester elle-même doit s'approfondir indéfiniment comme problématique (pp. 123-129). Réduction de la réalité à l'homme, abandon du principe de non-contradiction, conception de l'existence humaine comme pur devenir: tel serait, selon G. Giannini, la signification fondamentale de l'existentialisme de N. Abbagnano.

Dans cette recherche des idées-clefs de l'A., G. Giannini s'est limité à l'examen des œuvres existentialistes de ce dernier. Nous pensons qu'une enquête de ce genre ne peut se dispenser de prendre en considération aussi les ouvrages de l'A. antérieurs à la phase existentialiste de sa pensée et de dégager les sources ainsi que la courbe générale de celle-ci. Il n'est pas dans nos intentions de livrer ici les conclusions définitives auxquelles la recherche ainsi conduite pourrait aboutir: nous espérons pouvoir les proposer dans un travail ultérieur. En attendant, qu'il nous soit permis d'exprimer une impression. Il nous semble que l'enquête élargie ainsi que nous l'avons dit conduirait à des résultats quelque peu différents de ceux de G. Giannini.

Ce qui frappe dans les premières œuvres de M. Abbagnano c'est une hostilité radicale à toute espèce de rationalisme (3). Cette hostilité, l'A. la tient de son maître, A. Aliotta, des philosophes pragmatistes, de H. Bergson, et sans doute aussi de son propre tempérament. M. Abbagnano a un sens très vif de l'originalité de l'expérience vécue, passionnée et irrationnelle, singulière et concrète, irréductible à toute expression conceptuelle. Pour lui, la raison ne peut se justifier elle-même ni comprendre le monde de l'expérience vécue, qui constitue la seule, l'absolue réalité. Toutefois, et en ceci l'A. s'écarte du pragmatisme, il est aussi impossible de réduire la raison à la vie ou à un instrument de la vie que de réduire la réalité vécue à la raison.

Progressivement au cours des ouvrages qui suivirent, la défiance de l'A. à l'égard des possibilités de la pensée conceptuelle semblent s'atténuer.

(3) ABBAGNANO N., *Le sorgenti irrazionali* — *Il problema dell'arte*, Napoli, Perrella, del pensiero, Napoli, Perrella, 1923, pp. 174. 1925.

Il tend à admettre l'authenticité et la possibilité d'une pensée qui s'appliquerait à exprimer la structure même de l'expérience vécue (4). Cette évolution arrive à son apogée dans *La fisica nuova* (5), travail d'épistémologie qui renouvelle sur la physique contemporaine la tentative kantienne de recherche des conditions de possibilité de la science, et surtout dans *Il principio della metafisica* (6), essai de métaphysique se constituant d'une façon absolument autonome et mettant en lumière la structure et la validité des différentes sphères de la vie de l'esprit. Dans cette dernière œuvre N. Abbagnano a cédé, pour un moment, à la tentation de l'Idéalisme alors en pleine efflorescence en Italie, celle de rendre compte à partir d'un point de départ rationnel, s'imposant de soi, sinon de la réalité singulière, du moins des structures essentielles de cette dernière; l'A. s'y sépare de l'idéalisme en ce qu'il voit le principe absolu transcendantal non dans une réalité qui serait Sujet, mais en un principe d'ordre purement logique qui détermine l'autoconstitution corrélatrice du sujet réel concret et de l'objet réel. Ici la spéculation de l'A. se situe plutôt dans la ligne du néo-criticisme.

Cette dernière œuvre à manifestement laissé M. Abbagnano insatisfait. Elle l'avait conduit trop loin de son orientation initiale, un peu sous la pression des circonstances historiques sans doute. En tout cas, à travers cette oscillation une préoccupation a mûri chez lui, avivée par certains travaux d'ordre historique nous dit-il, celle de constituer une philosophie absolument autonome qui absorberait en elle, et ferait valoir sur son plan, comme éléments de sa constitution systématique, toutes les forces et tous les facteurs de la vie concrète (7). Bien entendu il s'agira toujours de mettre

(4) Cette tendance apparaît dans *Il nuovo idealismo inglese ed americano*, Napoli, Perrella, 1927, p. 195: « La dialettica, allora, rimane sempre al di sotto e fuori della realtà e ciò, se è contrario alla dottrina hegeliana, non le toglie peraltro il suo valore di descrizione di essa. Come tale, anzi, i suoi diritti sono assoluti ed imprescrittibili... »

Intesa così, la dialettica ci dà le caratteristiche generali della realtà, non identificandosi con essa, ma semplicemente presupponendola. Essa è dunque fallace e ingannevole, solo in quanto pretende di sostituirsi alla vita dello spirito assoluto, che è, invece, al di là di essa, ed è amore: è pienamente legittima come descrizione ed espressione di quella vita ».

Il importe de noter que ces textes, qui se réfèrent à la philosophie de Mc. Taggart, se trouvent dans la partie finale du chapitre consacré à cette dernière partie, où l'A. apprécie le système considéré. Ce qu'il y relève comme élément de valeur c'est précisément une nouvelle conception de la dialectique, qui se constitue en dé-

pendance d'une expérience de la réalité.

(5) ABBAGNANO N., *La fisica nuova*, Napoli, Guida, 1934, pp. 125.

(6) ABBAGNANO N., *Il principio della metafisica*, Napoli, Morando, 1936, pp. 133.

(7) ABBAGNANO N., *Metafisica ed esistenza*, dans *Filosofi italiani contemporanei*, Como, Marzorati Carlo, 1944, p. 12: « Io dovevo perciò realizzare una forma di filosofia che fosse così vicina alla vita da assorbirne sistematicamente tutti gli elementi di energia e di azione e così vicina al pensiero da garantirne in pieno la chiarezza logica... »

In questo compito fui aiutato dalle mie ricerche storiche e gnoseologiche... ».

Ibidem, p. 13 (à propos de *Il principio della metafisica*): « Ponevo così il problema di una metafisica che si autocostruisse in virtù della stessa esigenza della sua assoluta autonomia... Essa avrebbe dovuto realizzare in sé come elementi della sua costituzione sistematica tutti i fattori e le forze della vita che l'intelletto e la ragione tagliano fuori ».

ceux-ci en lumière dans leur structure essentielle. Cette fois, l'A. s'inspirera largement des existentialistes: Kierkegaard, Jaspers, Heidegger, plus proches, par leur sens de l'existence singulière et libre, de ses tendances initiales et de ses sources pragmatistes, et désormais le principe transcendantal constitutif des structures de l'existence deviendra l'existence elle-même conçue comme effort vers l'être.

Il nous a paru que l'orientation fondamentale et caractéristique de l'analyse existentielle à laquelle se livre N. Abbagnano devait se chercher avant tout au point de départ de cette analyse, à savoir dans la manière dont se pose le problème de l'existence et dans la signification fondamentale que l'A. accorde à celle-ci au moment même où il entreprend d'en décrire la structure.

Suivons donc, à cet effet, les débuts de l'analyse existentielle, telle qu'elle se présente dans *La struttura dell'esistenza* (1939), première expression de l'existentialisme de l'A.

La philosophie, ainsi débute-t-il, se présente comme recherche première, qui ne dépend d'aucune autre. Elle doit donc bien déterminer elle-même sa propre essence. Elle est donc telle que sa genèse soit purement autonome. Or, continue l'A., le seul moyen pour la philosophie de se constituer comme totalité autonome est d'assumer comme essence le *problème* de son essence. C'est là, en effet, le seul moyen d'éviter tout présupposé et toute anticipation. Or, puisque la recherche philosophique jouit d'une autonomie absolue, il faut bien qu'elle inclue d'une certaine manière toutes les sphères de l'être sur lequel elle porte, il faut bien que l'être tout entier lui soit présent. Dès lors l'être tout entier est essentiellement problématique (8).

(8) ABBAGNANO N., *La struttura dell'esistenza*, 1939, pp. 19-22: « La filosofia non può cominciare che dalla filosofia, cioè dalla determinazione della propria essenza e dei propri compiti... Poiché si presenta come la prima ricerca, come l'indagine veramente radicale, non può pretendere che il proprio compito le sia assegnato da una ricerca idealmente anteriore... » (p. 19).

« Ora una prima determinazione dell'essenza della filosofia si può ritenere già inclusa nella peculiare situazione, nella quale viene sin dall'inizio a trovarsi, di dover procedere da se medesima alla determinazione della propria essenza... La filosofia è tal cosa da doversi, in un certo senso, generare da sé: la sua nascita ideale deve essere puramente autonoma... Questa (la filosofia) deve costituirsi come una forma originale dell'essere, che tragga unicamente da se medesima il principio della propria costituzione; come una totalità piena e perfettamente concreta di vita; totalità, che...

condizioni il valore di ogni altra totalità, che solo da essa può essere ricondotta al suo principio, e giustificata.

Ora la costituzione di una totalità siffatta non è possibile se non sul fondamento della pura esigenza problematica... La filosofia ha un solo modo di realizzarsi come totalità autonoma: quello di assumere come prima e fondamentale determinazione della propria essenza il *problema* della propria essenza... » (p. 20).

« Ma è evidente che la sfera dell'essere determinata dall'indagine filosofica non potrebbe godere del privilegio dell'assoluta autonomia (... che ne costituisce l'essenza), se escludesse da sé assolutamente tutte le altre sfere... dell'essere... » (pp. 21-22).

« ...Deve quindi includerli, in un certo modo almeno o sotto un certo aspetto. E difatti filosofare significa filosofare innanzi tutto e soprattutto sull'essere e, in un certo senso almeno, l'essere dev'essere tutto presente al filosofare... » (p. 22).

Et la philosophie authentique (comme tâche spécialisée) ne sera qu'une analyse mettant en lumière toute la signification problématique de l'être (9). La première étape de cette analyse est claire. Dire que l'être est essentiellement problématique c'est dire qu'il est dans son fond indétermination, qu'il inclut simultanément des possibilités incompatibles. Or l'indétermination comme telle est une situation d'instabilité, qui tend essentiellement vers la détermination ou solution du problème. Mais, comme l'indétermination est essentielle à l'être, la solution ne peut être que la justification ou la fondation de la *possibilité* du problème initial: elle repropose le problème dans le *fondement* de sa position. Ce mouvement, qui *dépasse* l'indétermination initiale, mais seulement pour atteindre la pure possibilité (qui est le fondement) de cette dernière, est une *structure* et cette structure est l'*existence* (10). L'existence est donc la structure propre à un être qui réalise, dans sa propre structure, la possibilité de l'indétermination de l'être, l'absolue liberté de l'être comme condition de toute possibilité de détermination: telle est la signification ultime de l'existence (11).

« L'essere dev'essere presente proprio come tale e, per così dire, in persona a quella forma dell'essere che è la filosofia... E se il modo d'essere che inizia e contrassegna la filosofia è l'essere essa a se stessa problema, questo modo di essere, in quanto è proprio della filosofia, è proprio della totalità dell'essere, che ad essa è presente... La filosofia è dunque l'essere che è problema a se stesso; e il problema esprime la forma universale dell'essere » (p. 22).

« ...l'essere di cui si pone il problema è per l'appunto l'essere che si costituisce come posizione del problema » (p. 23).

(9) *Ibidem*, p. 33.

(10) ABBAGNANO N., *La struttura dell'esistenza*, 1939, pp. 34-36: « Un problema è in generale un'indeterminazione dell'essere... L'indeterminazione è la presenza simultanea all'essere di possibilità diverse ed escludentisi: è l'essere come pura possibilità... »

« ...Ora come situazione d'indeterminazione, il problema non è la forma conclusiva dell'essere. L'indeterminazione dell'essere muove l'essere verso la determinazione... Il problema, come situazione ontologica d'indeterminazione e di possibilità, include, necessariamente, il movimento dell'essere verso la determinazione e la soluzione cioè verso la costituzione di una forma finale. »

Tuttavia, questa forma finale, proprio come... *soluzione del problema, è l'autentica possibilità del problema*. La soluzione non è... l'eliminazione pura e semplice del problema stesso...; e se fosse eliminazione

del problema sarebbe, perciò stesso, eliminazione di se medesima. In realtà, essa non elimina il problema ma, col risolverlo... lo porta alla fase finale; e con ciò giustifica il problema e ne dimostra la possibilità. La soluzione è la giustificazione della *possibilità* del problema; è la riproposizione del problema nel *fondamento* della sua impostazione.

« ...Una forma siffatta è una *struttura*... La struttura include un movimento che *oltrepassa* l'indeterminazione... ma solo per raggiungere la possibilità stessa dell'indeterminazione iniziale. »

« ...Ma, in quanto muove verso una struttura di questo genere, l'essere è, propriamente parlando, *esistenza*. »

(11) ABBAGNANO N., *La struttura dell'esistenza*, 1939, pp. 36, 37: « L'esistenza è la struttura propria di un essere che, nella propria struttura, è la possibilità dell'indeterminazione dell'essere. Il problema, come possibilità dell'indeterminazione, definisce l'essere dell'esistenza cioè determina quella modalità essenziale dell'essere, che è l'esistenza: determinando così l'ultimo significato (la *struttura*) dell'essere, che solo nell'indeterminazione problematica realizza se stesso » (p. 36).

« È evidente che se *un* problema è in generale una indeterminazione dell'essere, *il* problema, come forma strutturale dell'esistenza, è la possibilità indeterminata dell'indeterminazione; è l'assoluta *libertà* dell'essere come condizione di qualsiasi possibilità di determinazione » (p. 37).

Si l'on suit attentivement ce raisonnement pour y déceler les postulats et tendances caractéristiques de l'A., on se rend compte sans trop de difficulté que, dans la première partie, celui-ci y fait appel par deux fois à l'exigence d'une philosophie absolument autonome. C'est là, apparemment du moins, un héritage de la spéculation idéaliste; mais l'A. estime que le seul moyen d'assurer à la philosophie son autonomie absolue, c'est de lui reconnaître et, par voie de conséquence de reconnaître à l'être tout entier, une radicale problématicité, une foncière indétermination. On voit ici se fondre ensemble, d'une manière très curieuse, l'exigence d'une philosophie absolument autonome, héritage de la spéculation rationaliste et idéaliste, et le sens de l'instabilité et de la liberté de l'existence humaine à l'égard de l'être, sens que l'A. tient de ses premières recherches ainsi que de ses sources pragmatistes et existentialistes. En tenant compte de ce que *Il principio della metafisica* n'est dans l'itinéraire philosophique de l'A. qu'une sorte de saillie passagère, on serait tenté de penser que ce qui préoccupe avant tout N. Abbagnano c'est moins l'autonomie de la philosophie que celle de l'existence et qu'il ne met la première en avant que pour assurer la seconde. Il en vient d'ailleurs à dire que toute existence authentique est philosophie (en un sens large).

Dans la seconde partie du passage que nous avons rapporté, N. Abbagnano postule en outre que l'indétermination tend essentiellement vers la détermination. C'est là apparemment une affirmation banale, guère compromettante. Mais ce qui est significatif c'est que l'A. s'en sert aussitôt pour déterminer ce qui constitue le *sens ultime* de l'existence. Et ici son intention est tout à fait claire: il entend assurer à l'existence, malgré sa radicale problématicité, une signification *positive*, qui la rende digne d'être appréciée et vécue passionnément. Il le déclare explicitement dans l'introduction de *La struttura dell'esistenza*: il a voulu dépasser sur ce point les existentialismes négatifs (ou désespérés) de Jaspers et de Heidegger. Chez Heidegger l'existence est définie, quant à son sens ultime, par rapport au néant sur le fond duquel elle se détache: elle n'est au fond qu'existence pour le néant. Chez Jaspers au contraire l'existence est définie par l'être vers lequel elle tend, et qui reste irrémédiablement au-delà de l'existence, de sorte que le sens ultime de celle-ci réside dans l'échec. Une autre attitude existentielle est possible, estime N. Abbagnano, celle qui ne définit la signification ultime de l'existence ni par rapport au néant d'où elle part, ni par rapport à l'être vers lequel elle tend, mais la voit dans la structure même en laquelle l'existence consiste (l'unité de sa situation initiale et de sa situation finale), en d'autres termes dans le mouvement par lequel l'existence se fonde ou se consolide librement et passionnément dans ses possibilités (12).

Compte tenu des antécédants historiques de l'A. on est, semble-t-il, autorisé à conclure que sa préoccupation foncière est celle d'assurer à l'existence

(12) ABBAGNANO N., *La struttura dell'esistenza*, 1939, pp. 12-14.

umaine à la fois une autonomie absolue, comprise comme liberté absolue à l'égard de l'« être », lequel devient par le fait même radicalement problématique, et une signification positive à l'existence humaine et à ses tâches.

Dans les travaux ultérieurs, les développements que N. Abbagnano donne à sa pensée ne semblent modifier que superficiellement cette perspective. Il est vrai qu'il ne fait plus appel, au point de départ, à l'exigence d'une philosophie autonome; il semble plutôt partir d'un *fait*: le fait que l'existence (ou mode d'être propre à l'homme) puisse être un problème pour elle-même, fait qu'il considère comme *originnaire* et révélateur de la nature de l'existence (13). Mais il interprète aussitôt ce fait comme révélateur de la problématique essentielle de l'existence, problématique essentielle qu'il entend non en ce sens seulement que l'existence n'a pas et ne pourra jamais avoir une pleine possession d'elle-même, de son « être » (sens), mais encore — ce qui est très différent — en ce sens que l'indétermination problématique qualifie toutes les déterminations possibles de l'existence ou, plus explicitement encore, que le rapport de l'homme avec lui-même, le monde et les autres hommes n'est jamais fixé une fois pour toutes, mais reste essentiellement, fondamentalement indéterminé (14). Or ceci n'est plus un fait, mais une interprétation du fait, laquelle constitue une option existentielle très significative. Cette interprétation fondamentale du fait originnaire signifie précisément que N. Abbagnano entend assurer à l'existence une parfaite autonomie. Dire, en effet, que l'existence humaine est fondamentalement indéterminée dans toutes ses déterminations revient à affirmer qu'elle n'a d'autre détermination, d'autre sens ou « être » déterminé que celui qu'elle se reconnaît ou s'attribue par une décision autonome, toujours à reprendre, dont elle porte seule la responsabilité (15).

(13) ABBAGNANO N., *Introduzione all'esistenzialismo*, Torino, Taylor, 1948, pp. 78, 79: « Ma che l'esistenza sia o possa essere un problema è un fatto *originario*, un fatto rivelativo della natura dell'esistenza. Non è possibile considerare l'esistenza senza tener conto che di essa fa parte integrante il problema di se medesima ».

(14) ABBAGNANO N., *Introduzione all'esistenzialismo*, 1948, p. 79: « Poiché il problema è autentico, cioè rivelativo dell'esistenza, tutte le altre determinazioni dovranno essere qualificate da quella determinazione prima... dovranno tutte includere la possibilità del problema... ».

« Se i rapporti dell'uomo con se stesso, con gli altri uomini e con le cose, fossero determinati e fissati una volta per sempre, l'esistenza non sarebbe problema... Per quanto potessero variare i termini di quel rapporto, cioè lo stato dell'uomo e degli altri

uomini e le cose, rimanendo fisso e costante il rapporto fra tali termini, la situazione dell'uomo sarebbe priva di qualsiasi indeterminazione e non offrirebbe alcuna presa al problema » (p. 82).

« La possibilità di questo problema (dell'esistenza) risiede dunque nella stessa costituzione dell'uomo, nella natura del suo rapporto con se stesso e con il mondo. Questo rapporto è essenzialmente, fondamentalmente, indeterminato. Esistere significa uscire da questa indeterminazione, decidere del rapporto con se stesso e col mondo. Ma la decisione non è la determinazione del rapporto, l'annullamento del suo carattere di possibilità, il suo irrigidirsi definitivo. La decisione mantiene l'indeterminazione del rapporto e ripresenta il problema » (p. 83).

(15) ABBAGNANO N., *Introduzione all'esistenzialismo*, 1948, p. 83: « Ogni situazione è dunque, per l'uomo, soltanto una possi-

Ainsi le souci d'assurer à l'existence une autonomie absolue se manifeste, dès les premiers pas de l'analyse existentielle, sous la forme d'une problématisation intégrale de l'existence et de l'être. Or, il est aisé de montrer que l'exigence d'une problématisation intégrale de l'existence et de l'être est, dans l'existentialisme de N. Abbagnano, une instance toute première. Après ce que nous avons déjà dit, deux faits suffiront à le montrer. Le premier de ces faits est que, pour l'A., la catégorie du « possible » est la seule catégorie décisive, celle qui, une fois admise, et reconnue, dissout en elle toutes les autres (16). Or le « possible » c'est, pour l'A., ce qui peut être (tel, vrai, valable, reconnu, apprécié, etc.) et aussi ne pas être, et ne subsiste que comme tel. Le « possible » se réfère à tout état ou manière d'être qui inclut, de quelque façon que ce soit, l'indétermination, l'instabilité, l'incertitude, la precarité, la caducité, le risque; le possible n'exclut pas la détermination ni la certitude, mais il exclut l'absolutisation de la détermination ou de la certitude, son raidissement ontologique en un mode d'être privé de problématicité interne (17).

Le second fait qui met en lumière le rôle primordial de la problématicité dans l'existentialisme de N. Abbagnano est que précisément celui-ci déclare explicitement voir la caractéristique fondamentale de l'existentialisme, au moins sous son aspect négatif, dans la problématisation de l'existence humaine tout entière (18). A cet égard il reproche même à Jaspers et à Hei-

bilità che sta a lui conservare o distruggere...

Ma sia che varino le condizioni ed i fatti, sia che rimangano sostanzialmente immutati, il rapporto in cui l'uomo può porsi con essi è in sua mano: egli solo può conservarlo o mutarlo ».

(16) ABBAGNANO N., dans le volume collectif: *La mia prospettiva filosofica*, Padova, Editoria Liviana, 1950, p. 15: « ... la categoria del possibile... è la più intima alla ricerca filosofica e la più consustanziata con essa ».

« In terzo luogo, è evidente che la categoria del possibile, una volta ammessa e riconosciuta, discioglie in sé tutte le altre e si presenta come la sola categoria decisiva » (p. 16).

(17) ABBAGNANO N., *Il possibile e il virtuale*, dans *Actas del primer Congreso Nacional de Filosofía* (Mendoza, Argentina, 1949), Universidad Nacional de Cuyo, Tomo II, p. 643: « ... intendiamo per possibile ciò che può essere o non essere ed è solo come tale... Il possibile si riferisce... ad ogni condizione, stato o modo d'essere che comunque includa indeterminazione, instabilità, incertezza, precarietà, caducità, pericolo o rischio. Dall'altro lato, esso non

esclude neppure la determinazione, la stabilità, la certezza, ecc., se queste condizioni o stati non vengono assolutizzati e considerati irremovibili. Esso esclude soltanto e proprio questa assolutizzazione, cioè l'irrigidimento ontologico di tali condizioni o stati in modi di essere privi d'interna problematicità. Il possibile esprime infatti la struttura di ogni condizione problematica... ».

(18) ABBAGNANO N., *L'esistenzialismo nella filosofia contemporanea*, in « *Giornale Critico della Filosofia Italiana* », fasc. III, 1949, p. 312: « L'esistenzialismo è in primo luogo il riconoscimento della totale e irreducibile problematicità dell'uomo; e della impossibilità della risoluzione totale e definitiva di questa problematicità ».

Storia della filosofia, Torino, U.T.E.T., II-2, 1954, pp. 671, 672: « ... il riconoscimento che la condizione d'incertezza e di pericolo, che è propria dell'uomo, non si limiti all'uomo ma riveli, in qualche misura, la natura stessa della realtà in cui l'uomo vive... è, si può dire, il punto di partenza di ogni esistenzialismo » (p. 671).

« ... soprattutto Kierkegaard ha insistito sul carattere incerto, indeterminato e problematico dell'esistenza umana e ha interpre-

degger de manquer de fidélité à la leçon de Kierkegaard en réduisant la décision existentielle authentique à l'acceptation d'un fait, de la situation de fait avec laquelle l'existence s'identifie (19).

Si, comme ces faits le montrent, la préoccupation de pousser à fond la problématisation de l'existence est tout à fait primordiale chez N. Abbagnano, on peut en conclure que l'exigence — sous-jacente à cette préoccupation — d'une autonomie absolue de l'existence est, chez lui, plus fondamentale encore.

Cette exigence d'une autonomie absolue de l'existence, qui se traduit d'abord dans l'instance problématisante, conduit en second lieu l'A. à chercher la signification ultime et suffisante de l'existence dans l'existence elle-même; et ici le souci d'autonomie rejoint celui d'une signification positive de l'existence: l'existence doit avoir en elle-même une signification suffisante et positive (20). Assurément, dit l'A., pour moi qui existe, l'être est une simple possibilité d'être, et, comme tel, il peut aussi être néant. Mais mon existence ne dépend ni du néant ni de l'être; elle dépend de la possibilité d'être dans laquelle je me constitue: sa substance est donc seulement le fondement transcendantal, la condition de la possibilité, c'est-à-dire la problematicité par laquelle elle est ce qu'elle est (21). L'existence n'a donc pas d'autre manière de se réaliser authentiquement que de se reconnaître comme pure possibilité du rapport à l'être. Elle ne doit pas regarder au-delà d'elle-même: ni au néant d'où elle part, ni à l'être vers lequel elle tend, mais seule-

tato l'intera esistenza umana nel senso di una possibilità che può, ad ogni istante, non essere. E quindi da Kierkegaard che l'esistenzialismo deriva la sua categoria fondamentale, quella della possibilità, soprattutto nel suo aspetto negativo e nullificante » (p. 672).

(19) ABBAGNANO N., *Storia della filosofia*, Torino, II-2, 1954, pp. 688, 689: « Kierkegaard era andato assai più avanti nella problematizzazione dell'esistenza... »

Non è un caso che Heidegger non abbia mai direttamente affrontato la categoria stessa che viene nella sua analisi continuamente adoperata, quella della possibilità, e che abbia fermato il processo di problematizzazione, che certe volte egli spinge così a fondo, alle soglie della realtà di fatto, dell'essere effettuale...

...l'atteggiamento che egli ha assunto... è l'atteggiamento... della libertà per fondare, cioè per accettare e riconoscere come proprio, ciò che è già stato ».

« Jaspers parla di "esistenza possibile"... Ma nella sua filosofia, come in quella di Heidegger, possibilità significa in fondo impossibilità. Io non posso essere se non ciò

che sono... e ciò che sono è la situazione in cui mi trovo... »

Jaspers, come Heidegger, è stato infedele al messaggio più significativo di Kierkegaard: la possibilità esistenziale si è trasformata nelle sue mani in una impossibilità radicale; e la libertà, che essa prometteva, si è capovolta nella necessità » (pp. 697, 698).

(20) ABBAGNANO N., *Introduzione all'esistenzialismo*, 1948, p. 47: « Ricollocata sulla sua vera base di possibilità del rapporto con l'essere, l'esistenza trova in se stessa il suo significato positivo ed autosufficiente ».

(21) ABBAGNANO N., *Introduzione all'esistenzialismo*, 1948, p. 50: « Certamente, per me che esisto, l'essere è una possibilità di essere e, come possibilità, può anche essere nulla. Ma la mia esistenza non dipende propriamente né dal nulla né dall'essere, ma dalla possibilità di essere nella quale mi costituisco: la sua sostanza è dunque soltanto il fondamento trascendentale, la condizione della possibilità, cioè la problematicità per la quale essa è quella che è ».

ment à elle-même; elle doit se réaliser dans le rapport avec elle-même (22). Et il faut que l'existence trouve dans ce rapport à elle-même une signification positive; puisque l'existence humaine est recherche de l'être et que l'être est irrémédiablement transcendant, inaccessible, il n'y a pour l'homme d'autre voie pour se soustraire à la négation de soi-même que de trouver en lui-même, dans la nature même de son existence, le motif et la force de se réaliser (23). La problématicité originaire ainsi reconnue devient un appel, la norme de l'existence. Je ne suis qu'un rapport problématique à l'être; mais je puis me consolider dans l'être, et par conséquent, pour exister authentiquement, je le dois; je dois me reconnaître une destinée, une tâche et me passionner pour elle; et c'est ma décision libre qui décidera de ma destinée, de ce que je suis vraiment, m'individuant ainsi entre tous les hommes (24).

De cette brève enquête il nous semble donc pouvoir tirer la conclusion suivante, que nous espérons pouvoir confirmer ultérieurement par une étude plus détaillée: l'existentialisme de N. Abbagnano s'enracine dans la préoccupation de garantir à l'existence humaine, singulière et concrète, une autonomie absolue, ce qui n'est possible qu'en la posant d'abord comme pure problématicité à l'égard de l'être et en cherchant ensuite dans cette problématicité même, dans son rapport à elle-même, la signification ultime de l'existence; d'autre part, cet existentialisme entend assurer à l'existence une signification positive, ce qui le conduit à voir la signification ultime de la problématicité dans la capacité de se consolider librement et passionnément dans une détermination problématique.

(22) ABBAGNANO N., *Introduzione all'esistenzialismo*, 1948, pp. 48, 49: « L'esistenza non ha altro modo di realizzarsi propriamente che quello di realizzarsi come possibilità del rapporto con l'essere, cioè come l'originaria, trascendentale problematicità di questo rapporto... »

Essa non deve guardare al di là di sé, a ciò da cui muove — il nulla — a ciò verso cui muove — l'essere —, ma unicamente a se stessa; e deve realizzarsi nel rapporto con se stessa ».

(23) ABBAGNANO N., *Introduzione all'esistenzialismo*, 1948, p. 87: « La via vera, la sola via che può sottrarlo (l'uomo) a questa alternativa di negazioni (Jaspers e Heidegger) è quella che lo sottrae deliberatamente sia al fascino del nulla che sembra doverlo a ogni momento inghiottire, sia al fascino di una trascendenza irraggiungibile. L'uomo deve trovare in sé, nella natura stessa della sua esistenza, il motivo e la forza della sua realizzazione ».

(24) ABBAGNANO N., *Introduzione all'esistenzialismo*, 1948, pp. 57, 58: « La sostanza non precede la decisione che mi costituisce, perchè essa è soltanto il dover essere, la norma di questa decisione... Essa non implica nessuna scelta già fatta... Certamente io posso decidere solo in conformità di quello che originariamente sono; e così *debbo* decidere. Ma che cosa sono io veramente? La risposta a questa domanda sarà data solo dalla mia scelta ».

« L'uomo che ha deciso di sé sul fondamento della sua sostanza... ha un destino... che lo individua infallibilmente tra gli infiniti uomini che furono, sono e saranno... L'uomo che non ha deciso di sé e che si lascia vivere secondo le vicende insignificanti di un mondo inconsistente non ha un destino; egli potrebbe essere lui stesso come un altro » (p. 64).

« Io debbo rimanere fedele a me stesso, alla mia sostanza; ma finchè non ho effettivamente deciso tale mia fedeltà, io non ho un me stesso, una vera sostanza del mio essere » (p. 73).

Selon G. Giannini, comme nous l'avons vu, l'idée génératrice la plus fondamentale de l'existentialisme de N. Abbagnano serait celle du caractère essentiellement humain de l'acte de philosopher (*l'essenziale umanità del filosofare*). Assurément c'est là une des idées maîtresses de cette pensée. Elle signifie tout d'abord que la philosophie n'a pas d'objet qui soit indifférent, étranger à l'attitude humaine de celui qui philosophe, comme une chose qui serait déjà ce qu'elle est indépendamment de l'acte de philosopher; l'acte de philosopher est essentiellement requis pour que se constitue l'être sur lequel il porte (25). Cette idée signifie encore que la philosophie, c'est-à-dire le problème, la recherche, est la vraie nature, la signification intime de l'existence humaine tout entière (26). Affirmer *l'essenziale umanità del filosofare*, au sens que l'A. donne à cette expression, revient donc à affirmer le caractère entièrement problématique de l'existence humaine et de l'être auquel elle tend à s'accrocher. Nous serions donc d'accord, en ce sens, pour y voir une idée génératrice de l'existentialisme de N. Abbagnano, en ajoutant toutefois qu'à notre sens la problématisation intégrale de l'existence et de l'être s'enracine dans un souci d'autonomie existentielle.

Mais G. Giannini estime que *l'essenziale umanità del filosofare* signifie au fond, pour l'A., que l'être se réduit à l'homme et qu'il n'existe d'autre réalité que l'homme. D'après ce que nous venons de dire, il est clair que ce serait réduire singulièrement le sens et la portée de *l'essenziale umanità del filosofare* que de lui accorder comme signification ultime une réduction de la réalité à l'homme (ce que font tout aussi bien des philosophies non existentialistes). Mais de plus on peut se demander sur quelles bases G. Giannini fonde cette interprétation et dans quelle mesure une réduction de la réalité à l'homme peut trouver, dans la perspective de N. Abbagnano, un sens acceptable.

Examinons d'abord les raisons apportées par G. Giannini en faveur de son interprétation, ou celles qui semblent l'avoir orienté en ce sens.

(25) ABBAGNANO N., *La struttura dell'esistenza*, 1939, p. v: « L'ingenuità filosofica consisterebbe oggi nel credere che il filosofare sia senza alcun effetto su ciò intorno a cui si filosofa; che l'oggetto della filosofia se ne rimanga indifferente per suo conto... ».

« Il filosofare non può essere ristretto ad una specie di attività inessenziale per l'oggetto intorno a cui si filosofa. Questo è il significato fondamentale della speculazione moderna... ».

Da un lato, difatti, l'oggetto della filosofia cessa di essere propriamente un oggetto, qualcosa que è già in sè, indépendamment de l'atto del filosofare, quello que è... » (pp. 40, 41).

Esistenzialismo positivo. Torino, Taylor,

1948, p. 25: « La filosofia non può fondarsi sull'illusione di rendere l'uomo spettatore disinteressato di sè... Il che vuol dire che la filosofia non ha un oggetto, nel significato proprio del termine; ma soltanto un compito, e che questo compito consiste nell'impegnare l'uomo a quella forma o a quel modo di essere che egli giunge a ritenere suo proprio ».

(26) ABBAGNANO N., *La struttura dell'esistenza*, 1939, p. 38: « Si vede dunque, che la filosofia, ponendosi come esistenza, cioè come possibilità assolutamente indeterminata di ogni possibile indeterminazione, realizza il significato totale dell'esistenza: l'essere dell'esistenza medesima... ».

La filosofia... è la struttura dell'esistenza ».

L'argument principal est le suivant: pour N. Abbagnano, l'existence est effort vers l'être, mais effort identique à l'être vers lequel il tend; dès lors l'être est identique à l'existence humaine, il n'existe d'autre réalité que l'homme (27).

Nous avouons n'avoir pas trouvé chez l'A. l'affirmation incriminée, selon laquelle l'effort, la recherche, s'identifierait à l'être vers lequel elle tend. G. Giannini semble se référer à un passage du début de *La struttura dell'esistenza* (28). Or dans ce texte l'A. affirme seulement que l'être est essentiellement présent à l'effort humain et reproche à la métaphysique platonico-augustinienne d'interpréter la transcendance de l'être comme une indifférence de l'être à l'égard de l'effort (29). Les textes qui semblent le mieux se prêter à l'interprétation de G. Giannini, sont, semble-t-il, ceux où l'A. affirme que, dans la métaphysique existentialiste, l'effort vers l'être est assumé comme définition de l'être dans sa totalité, ou encore que la totalité de l'être s'y réduit à l'effort vers l'être (30). Toutefois quand l'A. déclare que, dans une philosophie existentialiste comme la sienne, l'être se réduit à l'effort vers l'être, il faudrait, pour éviter l'équivoque employer deux traits d'union: l'être se réduit à *l'effort-vers-l'être* ou, ce qui revient au même, à l'être-vers lequel il y a effort. En d'autres termes, l'être, dans une perspective existentialiste, ne se réduit ni à la singularité concrète d'un effort, ni à un être qui serait constitué indépendamment de cet effort concret, mais à la structure qui unit indissolublement l'effort à l'être et l'être à l'effort. Et qu'il faille comprendre ainsi l'expression de l'A. la preuve en est que cette réduction de la totalité de l'être à l'effort vers l'être est pour lui parfaitement compatible avec une attitude existentielle qui, comme celle de Jaspers, voit la signification ultime de l'existence dans l'incapacité d'atteindre l'être qui est au-delà de l'effort (31).

(27) GIANNINI G., *op. cit.*, pp. 123-125.

(28) GIANNINI G., *op. cit.*, p. 15: « ... per conseguenza la filosofia... implica necessariamente che all'uomo sia presente un essere che si identifica con lo sforzo stesso per attingerlo... » (SE, pp. 5-7). — Le sigle SE désigne *La struttura dell'esistenza*.

(29) ABBAGNANO N., *La struttura dell'esistenza*, pp. 6, 7: « O per meglio dire esso (l'être, dans la métaphysique augustinienne) viene tematizzato *negativamente* perchè la trascendenza dell'essere, il suo costituirsi al di là dello sforzo con cui l'uomo tende verso di esso, viene interpretato come indifferenza dell'essere a questo sforzo ».

(30) ABBAGNANO N., *La struttura dell'esistenza*, p. 12: « Nella quarta tappa... Lo sforzo verso l'essere è assunto come definizione dell'essere nella sua totalità... ».

In primo luogo, lo sforzo verso l'essere,

al quale si riduce la totalità dell'essere, può essere considerato... ».

(31) ABBAGNANO N., *La struttura dell'esistenza*, p. 13: « In secondo luogo, lo sforzo verso l'essere, considerato come la totalità stessa dell'essere, può essere chiarito *rispetto alla sua situazione finale*. Ora la situazione finale dello sforzo verso l'essere è l'essere, in quanto è *al di là* dello sforzo che muove verso di esso: in quanto è *trascendenza*. Ma la trascendenza non può essere definita ed attinta che mediante lo sforzo. La situazione finale dello sforzo verso l'essere è dunque lo stesso sforzo nella sua incapacità di attingere l'essere che è *al di là* dello sforzo: è lo *scacco*. Tale è la metafisica di Jaspers ». Qu'on veuille bien noter que l'A. ne dit pas que l'être dans sa transcendance consiste dans l'effort lui-même, mais seulement que cet être ne peut se définir que moyennant l'effort.

Il est vrai que chez N. Abbagnano le terme « transcendance » ne sert pas avant tout à souligner l'inaccessibilité de l'être, mais signifie simplement le mouvement par lequel l'existence *passé au-delà* de l'indétermination initiale, se reconstituant sans cesse comme possibilité qui fonde et justifie l'indétermination initiale (32), ou encore le mouvement existentiel par lequel l'homme ancre ses démarches temporelles et instables à quelque chose qui possède une signification permanente et éternelle (33). Toutefois la distinction entre l'être et l'homme, l'impossibilité pour l'homme de s'identifier à l'être, d'en avoir une possession pleine et définitive, joue dans l'existentialisme de l'A., comme en tout existentialisme, un rôle essentiel.

La tension entre l'homme — ou étant (*l'ente*) — et l'être est, en effet, pour l'A. la toute première condition de la possibilité de la problématique de l'existence. L'étant est certainement en rapport avec l'être, mais dans un rapport qui exclut la totalité, la nécessité et la stabilité de la possession de l'être: un étant qui posséderait l'être comme son essence nécessaire ne pourrait se constituer dans la position du problème de l'être (34). L'être n'est pas pour l'homme une possession, mais une possibilité (35). Si le rapport, par lequel l'homme se relie à l'être, était stable et rigide, dit encore l'A., ce rapport deviendrait un rapport d'identité et l'homme serait résorbé dans l'être; mais puisque ce rapport est un rapport d'indétermination (problème, recherche, effort), en vertu même de ce rapport, l'homme n'est pas l'être, la coïncidence totale est impossible (36).

Assurément, le sens du terme « homme », note N. Abbagnano, peut s'étendre jusqu'à signifier l'existence tout entière, qui enveloppe à la fois la finitude (ou caducité) singulière et la validité universelle de l'être, et, en

(32) ABBAGNANO N., *La struttura dell'esistenza*, 1939, pp. 39, 40.

(33) ABBAGNANO N., *Introduzione all'esistenzialismo*, 1948, p. 69: « ... egli (l'uomo) non può decidersi e scegliere se non sul fondamento di qualcosa che trascenda il tempo ed abbia un significato permanente ed eterno. L'uomo è temporalità, ma non potrebbe essere neppure temporalità se non si ancorasse all'éternel ».

(34) ABBAGNANO N., *Introduzione all'esistenzialismo*, 1948, p. 51: « L'ente, che pone il problema ed è in quanto è *quel* problema, è certainement *in rapport* con l'essere, ma è in un rapport qui exclut la totalité et la nécessité di un suo *possession* dell'essere... il suo rapport con l'essere è instabile et precario ed exclut la fermeté et la stabilité del *possession*. Un ente che *possedesse* l'essere come sua *essenza* necessaria non potrebbe porsi il problema dell'essere... ».

(35) ABBAGNANO N., *Introduzione all'esistenzialismo*, 1948, p. 52.

(36) ABBAGNANO N., *Introduzione all'esistenzialismo*, 1948, p. 85: « Nel rapporto esistenziale l'uomo non è connesso con se stesso e col mondo in un tutto rigido. Se così fosse, l'uomo sarebbe, dal rapporto, completamente assimilato al *tutto* e riassorbito in esso. E poiché il tutto è l'essere, l'uomo sarebbe, in questo caso, assimilato all'essere e riassorbito nell'essere. Il rapporto sarebbe un rapporto di *identità* tra l'uomo e l'essere... ».

Il rapporto è invece di indeterminazione: il che vuol dire che esso... circoscrive l'uomo nella sua finitudine. Per tale finitudine l'uomo non è l'essere, sebbene sia rapporto con l'essere; e la trascendenza pur movendo lui verso l'essere e l'essere verso lui, rende impossibile la coincidenza piena e totale ».

Voir aussi *Filosofia Religione Scienza*, Torino, Taylor, 1947, p. 80: « ... la trascendenza... si rivela nella sua distanza infinita... ».

cé sens, l'« homme » coïncide avec l'être. Mais l'A. répugne à employer le terme « homme » en ce sens. Pour lui l'« homme » c'est l'étant (*l'ente*), c'est-à-dire le pôle subjectif, temporel et singulier de l'existence, la capacité d'initiative à l'égard des sphères de l'être, le « je » individuel qui se constitue comme possesseur de possibilités concrètes et déterminées (37). L'A. entend précisément dépasser sur ce point l'Idéalisme et affirmer que si l'être mérite d'être appelé l'être de l'homme, en ce sens qu'il coïncide avec la structure de l'existence humaine, il transcende cependant l'homme lui-même ou, en d'autres termes que l'existence — avec laquelle l'être coïncide — ne peut être close en l'homme, parce qu'elle est la structure qui transcende l'homme comme forme finie et comme subjectivité (38).

De ceci, il ne suit pas encore que la thèse de G. Giannini soit fausse. En effet, l'impossibilité pour l'homme de s'identifier à l'être vers lequel il se transcende ne signifie pas de soi qu'il existe, en dehors de l'homme, une autre réalité, qui serait « l'être ». Pour le montrer, il suffit d'observer par exemple que, pour l'A., l'homme se transcende non seulement vers le monde, mais encore vers lui-même. De ce dernier point de vue, l'être vers lequel l'homme transcende, c'est simplement le *sens* vrai, absolu (mais qui reste problématique) de lui-même, sens qu'il *doit* par conséquent réaliser en lui-même (39). D'une façon plus générale d'ailleurs, il semble que l'être, dans

(37) ABBAGNANO N., *La struttura dell'esistenza*, p. 49: « Ma appunto per questo, si è reso necessario procedere oltre l'idealismo. Se l'essere non è che l'essere dell'uomo, ciò accade perchè l'essere dell'uomo si è esteso a tal punto, nel suo significato, da trascendere l'uomo stesso. L'essere non può coincidere con l'uomo se non in quanto l'uomo coincide con l'esistenza. E l'esistenza non può essere racchiusa nell'uomo, perchè è la struttura che trascende la limitazione della sua forma ».

« In virtù della trascendenza esistenziale, l'essere si definisce nella forma dell'ente, la cui forma è il possesso che l'essere ha di sé... » (p. 52).

« L'ente così definito è l'uomo... » (p. 53).

« L'ente è dunque una concretizzazione dell'essere... » (p. 53).

« Sicchè l'esistere è, da un lato, la possibilità indeterminata delle possibilità dell'essere e come tale è la costituzione della struttura; dall'altro... è la posizione di limiti definiti alle possibilità dell'essere; e come tale è la costituzione dell'ente nella sua finitudine » (p. 54).

« L'ente è, per la sua forma, il principio dell'attualità dell'essere categoriale... In quanto tale, l'ente è *soggettività* » (p. 64).

« Come soggetto, di fronte alle sfere ontologiche, l'ente si presenta come principio

di attualità e capacità di iniziativa » (p. 65).

Introduzione all'esistenzialismo, 1948, pagine 58, 59: « La sostanza è la costituzione normativa dell'atto esistenziale ed io sono la finitudine e l'individuazione di questo atto ».

L'atto con cui mi limito nella mia finitudine, e mi chiudo nel mio compito... è l'atto con cui essa (la sostanza, il dovere essere) è di fronte a me nel suo in sé trascendente, nel suo essere universale ed eterno ».

(38) ABBAGNANO N., *La struttura dell'esistenza*, 1949, p. 49: Voir le passage que nous avons rapporté dans la note précédente et auquel fait suite le texte suivant: « ... se l'esistenza è l'uomo, essa non è tuttavia l'uomo in qualcuno degli aspetti del suo essere, ma l'uomo nella sua struttura. La soggettività dell'uomo... è certamente un aspetto di una o più sfere dell'essere, ma non è l'esistenza ».

« La filosofia deve procedere al di là dell'idealismo... Soggettività, autocoscienza... non possono valere... come principi ultimi esplicativi... della totalità dell'esistenza; la quale, in quanto è tale, li trascende... » (p. 50).

(39) ABBAGNANO N., *Introduzione all'esistenzialismo*, 1948, p. 85: « Rapportarsi a se stesso e al mondo significa per l'uomo

sa transcendence, ne soit pas autre chose que la *portée*, l'orientation du mouvement existentiel, la *signification* universelle et éternelle, par rapport à laquelle l'individualité temporelle prend son sens (40). Il est donc assez clair que la distinction, maintenue constamment par l'A. entre l'être et l'homme, ne signifie pas de soi une distinction *réelle*, une distinction entre deux réalités. Nous avons voulu montrer seulement que, si l'on veut prouver que pour N. Abbagnano il n'existe d'autre réalité que l'homme, on ne peut se contenter d'invoquer une identification entre l'être et l'effort vers l'être, parce que cette identification, si elle était comprise comme identification entre l'être et l'homme serait trop opposée aux affirmations constantes de l'A.

Mais il y a d'autres textes qui semblent avoir orienté G. Giannini dans le sens de sa thèse.

Tels sont, semble-t-il, les textes où N. Abbagnano parle du monde comme de l'être constitutif de l'homme (41). Et tels sont certainement ceux où l'A. affirmerait, en sens inverse, que l'étant (ou l'homme) détermine et constitue le monde. Ce n'est pas le moi qui pose le monde, affirme N. Abbagnano, et le monde n'est nullement immanent au moi; le monde a sa réalité, son être en soi. G. Giannini se demande comment une telle affirmation peut se concilier avec celle selon laquelle l'étant *détermine et constitue* le monde (42).

Nous tâcherons de préciser plus loin le sens que l'A. accorde au terme «réalité». Mais dès maintenant il semble que la contradiction puisse se dissiper. Il suffit pour cela de remarquer que, dans l'existentialisme de N. Abbagnano, s'il peut être encore question d'un principe transcendantal con-

trascendere verso se stesso o verso il mondo ».

« L'essere del mondo è trascendente, com'è trascendente l'essere dell'io. In ogni caso l'essere è trascendente. Esso è il termine finale... verso il quale l'esistenza continuamente trascende... » (pp. 95, 96).

« La sostanza è l'in sé, il dovere essere universale, l'eterno, proprio nell'atto con cui decido di me... nella mia individualità, nel mio destino temporale... L'atto con cui mi limito nella mia finitudine... è l'atto con cui essa è di fronte a me nel suo in sé trascendente, nel suo essere universale ed eterno... Riconoscerla per quello che è veramente, significa costituirmi per quello che veramente *debbo* essere... » (pp. 58, 59).

« ... la mia sostanza di uomo, cioè la mia individualità nella risonanza del suo significato universale » (p. 60).

Filosofia Religione Scienza, Torino, Taylor, 1947, pp. 80, 81, 82.

(40) ABBAGNANO N., *Introduzione all'esistenzialismo*, 1948, p. 69: « L'uomo non può dunque sottrarsi alla temporalità... Ma dall'altro lato, egli non può decidersi e scegliere se non sul fondamento di qualcosa

che trascenda il tempo ed abbia un significato permanente ed eterno... Il suo essere... continuamente lo chiama e lo spinge verso un essere che è al di là di qualsiasi minaccia ».

« L'universalità è la portata e la direzione del mio movimento esistenziale che cerca l'essere e si rapporta all'essere... » (p. 44).

« La storicità nella quale mi colloco con la decisione effettiva realizza l'unità della mia individualità propria ed insieme il significato universale dell'essere rispetto al quale la mia stessa unità si definisce » (p. 72).

« Nella mia individualità... io sono definito da una sfera che nello stesso tempo mi trascende e mi costituisce... »

Il movimento della struttura appare, sotto questo aspetto, il movimento con cui io decido di ancorare la mia individualità finita ad una sfera che la trascende e dalla quale essa ricava l'intero suo significato » (pp. 24, 25). Il s'agit, bien entendu, comme le contexte l'indique, d'une sphère de l'être.

(41) GIANNINI G., *op. cit.*, p. 113.

(42) GIANNINI G., *op. cit.*, pp. 138, 139.

stituant, celui-ci en tout cas n'est plus, comme dans l'idéalisme, le sujet ou l'acte d'auto-conscience, mais bien l'existence, la structure existentielle. En vertu de cette structure l'étant (ou homme) d'une part et le monde de l'autre se constituent comme deux termes essentiellement corrélatifs, dont chacun joue vis-à-vis de l'autre le rôle de *condition* transcendante. L'étant ne peut se constituer, c'est-à-dire se rapporter à l'être, à l'être catégorialement défini mais incluant une infinité de possibilités, sans que, par le fait même, l'être assume la forme du « monde », c'est-à-dire d'une totalité dont l'étant lui-même, comme corps, fait partie. Ainsi la constitution de l'étant conditionne la constitution du monde. Mais réciproquement, le monde conditionne l'étant, puisqu'il est ce dont l'étant manque, ou a besoin, pour se réaliser (43). De ces deux termes corrélatifs toutefois, l'étant est celui qui a l'initiative (sans être principe constituant) et, en ce sens, le moi, en s'arrachant à la dispersion d'attitudes insignifiantes et en se constituant dans son unité comme un moi libre pour sa tâche, amène en quelque sorte le monde à se configurer selon l'ordre de ses possibilités d'utilisation par le moi, pour la réalisation de sa tâche (44). Au fur et à mesure que je réalise en moi ce que je suis appelé à être, la position du monde en face de moi se définit dans sa vérité, le monde s'ouvre à moi dans sa vérité, se révèle à moi dans son être véritable, dans sa vraie nature: il m'apparaît tel qu'il est parce que je suis (grâce à cette option authentique) tel que je dois être (45).

L'A., dit encore G. Giannini, entend dépasser le dualisme sujet-objet, et cela parce qu'il n'admet pas qu'il puisse y avoir des points de contacts entre sujet et objet; et en conséquence, il refuse de définir la philosophie comme une recherche portant sur un « objet ». Pour l'A., continue G. Giannini, il n'existe

(43) ABBAGNANO N., *La struttura dell'esistenza*, p. 77: « L'ente è, per la sua struttura, la condizione trascendentale del mondo. Tuttavia il mondo è condizionato dall'ente solo in quanto è la totalità, di cui l'ente è destinato a far parte: è perciò a sua volta condizione dell'ente... »

Come totalità sistematica, il mondo è un ordine necessario. Ma la necessità dell'ordine cosmico non è propriamente inerente né al mondo come tale né all'ente come tale, ma al rapporto che si stabilisce con la sistasi tra l'ente e il mondo... Non è dunque l'ente che si conforma all'ordine del mondo né il mondo che viene a organizzarsi secondo le esigenze dell'ente. Ma l'esistenza dell'ente, significando un atto di sistasi, è la costituzione di un molteplice, che si configura in modo tale da rendere possibile l'appartenenza ad esso dell'ente ». Voir aussi pp. 73-76.

(44) ABBAGNANO N., *Introduzione all'esistenzialismo*, 1948, p. 129: « L'unità dell'io

che si ritrae dallo sparpagliamento dei suoi atteggiamenti, determina l'unità del mondo perchè conduce il mondo a configurarsi secondo l'ordine della disponibilità effettiva dei mezzi e degli strumenti della realizzazione dell'io ».

(45) ABBAGNANO N., *Introduzione all'esistenzialismo*, 1948, pp. 61, 62: « A misura che io... vado realizzando in me stesso ciò che sono chiamato ad essere, la mia posizione nel mondo e la posizione stessa del mondo di fronte a me si definisce nella sua verità. Il mondo si apre a me nella sua verità, si rivela nel suo vero essere, solo se io... mi realizzo nella verità della mia sostanza... La decisione e l'impegno implicano infatti la realizzazione effettiva della mia individualità; e tale realizzazione pone la mia individualità in rapporto necessario col mondo e stabilisce così una situazione nella quale il mondo mi appare come è perchè io sono quello che *debbo* essere ».

ni sujet ni objet: il existe l'homme, qui n'est ni l'un ni l'autre; et l'homme ne peut être sujet, précisément parce qu'il n'y a pas un objet, étant donné que le sujet, s'il se pose, doit nécessairement se poser dans la situation « polarisée » sujet-objet (46).

Si ces affirmations étaient exactes elles établiraient sans doute la thèse de G. Giannini; mais elles nous semblent forcer les expressions de l'A. au risque de défigurer sa pensée. Evidemment pour N. Abbagnano l'homme seul « existe » si l'on entend cette expression au sens existentialiste, c'est-à-dire en ce sens que l'homme seul se transcende vers l'être. Mais quand G. Giannini affirme que, pour N. Abbagnano, l'homme seul existe, il donne manifestement à la parole « exister » non son sens existentialiste, mais son sens courant: il veut dire que pour l'A. seul l'homme est une réalité (47). En conséquence, les affirmations précédentes signifient: pour l'A. ni le sujet ni l'objet ne sont des réalités et l'homme, qui est la seule réalité, n'est ni sujet ni objet.

Or, comme nous l'avons vu déjà, l'homme ou « l'étant », selon N. Abbagnano se constitue bel et bien comme subjectivité, principe d'initiative à l'égard des sphères ontologiques (48). Si l'homme n'est originairement qu'indétermination, une possibilité d'être qui peut le lancer dans une foule de directions et aussi dans le néant, il se constitue précisément comme un moi, comme un individu, comme une personne, en se reconnaissant dans cette problématique originaire et en acceptant courageusement le devoir de se déterminer, de se reconnaître librement une tâche essentielle précise et d'y rester fidèle (49). Et dans cette auto-constitution authentique de lui-même le moi vient à l'être comme sujet, principe d'évaluation de

(46) GIANNINI G., *op. cit.*, p. 123.

(47) GIANNINI G., *op. cit.*, p. 125: « In altri termini: per l'A. non esiste altra realtà all'infuori dell'uomo ».

(48) ABBAGNANO N., *La struttura dell'esistenza*, pp. 64, 65. Voir notre note (37).

(49) ABBAGNANO N., *Introduzione all'esistenzialismo*, 1948, p. 57: « Ma io non sono originariamente che indeterminazione... ».

« Il mio essere è una possibilità di essere che può lanciarmi in molte direzioni ed anche nel nulla. Questa possibilità dispersiva e nullificante fa parte di me, anzi è me stesso. Ma riconoscerla come me stesso, significa ricondurla a me, unificarla nella mia unità e per la mia unità, cioè subordinarla al compito che mi sono prefisso e alla scelta che ho fatto » (pp. 70, 71).

« L'io si costituisce nell'atto in cui riconosce come autentico ed affronta il problema esistenziale. Questo atto è un porsi dell'io di fronte a se stesso, è riconoscersi nella propria problematicità. Attraverso tale

riconoscimento, l'io si rende conto che non è dato a se stesso... Egli deve riconoscersi ed individuarsi nella dispersione e nella molteplicità apparentemente irriducibile dei suoi atteggiamenti e deve ricondurre questa dispersione all'unità per essere un io... Quando l'uomo riconosce che il suo modo d'essere, cioè la sua esistenza, è fondamentalmente problematicità... solo allora... si realizza come io » (pp. 88, 89).

« Nella decisione costitutiva della struttura, l'uomo identifica veramente se stesso con la possibilità che sceglie. In quella possibilità che fa sua, egli pone e riconosce se stesso: in quella possibilità, egli si realizza... L'ha riconosciuta come *sua propria*, cioè come costitutiva di sé, della sua personalità: e realizza in essa, appunto, questa personalità nella sua unità » (p. 22).

« ...il realizzarsi dell'esistenza nella sua forma propria è il formarsi dell'uomo come individualità vera ed autentica, come *persona* » (p. 127).

ses propres attitudes et des déterminations objectives du monde (50). Or cette auto-constitution de l'homme comme moi, personne et sujet jugeant le monde, est constamment qualifiée par l'A. de *réalisation*: par ce mouvement l'homme se réalise, l'homme réalise le moi (51). L'A. considère donc le moi, la personne, le sujet, en lequel se constitue l'homme par l'option existentielle authentique, comme une réalité.

De plus, loin de dire que l'objet n'est pas une réalité, N. Abbagnano affirme au contraire que le monde, les choses naturelles ne sont des réalités que dans la mesure où elles sont, grâce à l'acceptation authentique du monde, reconnues dans leur objectivité (52).

Dans les deux cas, qu'il s'agisse de la « réalité » du sujet ou de la « réalité » de l'objet, il y a là sans doute, sur le sens du terme « réalité », une curieuse équivoque que nous tâcherons de dissiper dans un instant.

Mais auparavant observons, à propos de ce qui vient d'être dit, qu'il n'est pas tout à fait exact de prétendre que N. Abbagnano veut dépasser le dualisme objet-sujet. Il veut dépasser, *en philosophie* l'opposition entre réalisme objectiviste et idéalisme subjectiviste (53). Son instance ne signifie pas du tout qu'il rejette comme non fondée la distinction entre objet et sujet; au contraire, il montre comment cette distinction trouve son fondement dans l'acte existentiel authentique. La reconnaissance authentique de l'objectivité du monde, est en même temps l'auto-constitution d'un sujet capable de le comprendre et de le dominer (54). L'homme ne peut être

(50) ABBAGNANO N., *Introduzione all'esistenzialismo*, 1948, p. 90: « L'atto con cui l'io si ritrae dalla dispersione dei suoi atteggiamenti incoerenti... è l'atto stesso col quale egli si pone di fronte a quegli atteggiamenti come principio o attività giudicante, come intelligenza o ragione ».

« Venendo all'essere l'io come unità e ponendosi, in virtù di questa unità, come principio di valutazioni obiettive, il mondo si rivela nel suo essere in sé » (p. 95).

« La ricerca costituisce l'uomo come vero e proprio *soggetto* del mondo e come tale capace di comprenderlo e dominarlo; e costituisce il mondo come vero e proprio *oggetto* dell'uomo... » (p. 179). Voir aussi p. 181.

(51) ABBAGNANO N., *Introduzione all'esistenzialismo*, 1948, p. 62: « La decisione e l'impegno implicano infatti la realizzazione effettiva della mia individualità... ».

« Realizzandosi come rapporto con se stesso, l'uomo realizza l'io: cioè realizza la sua unità... » (p. 128). Voir aussi nos notes (44), (45), (49), etc.

(52) ABBAGNANO N., *Introduzione all'esistenzialismo*, 1948, p. 182: « Riconosciuto nella sua oggettività spazio-temporale, il

mondo è natura. La natura è l'ordine oggettivo delle cose in quanto realtà misurabili ed esprime l'organizzazione della loro strumentalità... La ricerca non muove che al riconoscimento della *realtà* delle cose; ma tale realtà non è che oggettività misurabile, pura strumentalità ».

(53) ABBAGNANO N., *Introduzione all'esistenzialismo*, 1948, pp. 44, 45: « L'impostazione autentica dell'esistenzialismo esige perciò che si prescinda non solo dalla considerazione oggettivistica, che riduce il filosofare al conoscere, ma anche da quella soggettivistica, che lo riduce all'atto di una ragione universale... ».

L'intelligenza dell'esistere, che il filosofare esige e ricerca, che è anzi il filosofare, non si pone come un *poles* dell'esistenza, ma come l'atto comprensivo e finale dell'esistenza, la sua *totalità* autentica ».

(54) ABBAGNANO N., *Introduzione all'esistenzialismo*, 1948, p. 179: « Soltanto il riconoscimento del carattere esistenziale che ha per l'uomo la sua appartenenza al mondo, porta l'uomo a consolidarsi in esso assumendo su di sé la sensibilità nella forma di una ricerca che ha per fine di garantire e controllare l'oggettività del mondo

réduit à une pure objectivité, car il est la condition de toute objectivité, et c'est ce qui limite les prétentions légitimes de la science (55). Il ne peut davantage être réduit à une pure subjectivité, car l'acceptation authentique du monde implique que l'homme se reconnaisse comme un corps parmi les corps (56). Et cela implique que l'homme, comme corps, puisse faire l'objet d'une considération objective. L'homme n'est originairement que possibilité, mais il *peut* se constituer comme sujet et comme objet parmi d'autres objets, et ainsi seulement il se constitue comme « réalité », constitution qui reste toujours problématique.

Après ce que nous venons de dire, il ne nous paraît pas superflu de tenter un effort pour mettre en lumière ce que N. Abbagnano entend par « réalité ». Ici encore, une étude comparative s'étendant jusqu'aux premières œuvres de l'A. sera de la plus grande utilité.

Au début, spécialement dans *Le Sorgenti irrazionali del pensiero*, la réalité, opposée radicalement à la pensée, consistait, pour l'A., dans la vie vécue ou, en d'autres termes, dans l'expérience de la vie irrationnelle de l'esprit avec ses élans passionnés et aveugles (57). Le monde n'était pas considéré comme réellement distinct de cette vie: nous sommes le monde (58). Toutefois la réalité, dans son absoluité, ne se réduisait pas à la vie strictement individuelle: elle semblait plutôt s'identifier à la vie commune des esprits humains (59).

stesso. Nella ricerca, l'esperienza sensibile si consolida e si raccoglie ordinandosi da un lato come sistema di controlli, di misure e di operazioni tecniche, dall'altro come sistema di determinazioni oggettive. La ricerca costituisce l'uomo come vero e proprio *soggetto* del mondo e come tale capace di comprenderlo e dominarlo; e costituisce il mondo come vero e proprio *oggetto* dell'uomo... ».

(55) ABBAGNANO N., *Introduzione all'esistenzialismo*, 1948, p. 184: « L'uomo non può essere ridotto a semplice oggettività perchè è la condizione di qualsiasi oggettività ».

(56) ABBAGNANO N., *Introduzione all'esistenzialismo*, p. 176: « L'accettazione del mondo implica, dunque, che l'uomo si *senta* solidamente piantato nel mondo come parte di esso. Il sentirsi dell'uomo nel mondo implica non solo che egli sia nel mondo in conformità del modo d'essere che è proprio del mondo, cioè come corpo, ma anche il fondarsi e il riconoscersi in questo modo d'essere... ». Voir aussi p. 178.

(57) ABBAGNANO N., *Le sorgenti irrazionali del pensiero*, 1923, passim. En particulier p. 81: « Ma tra il mondo della verità... e la vita irrazionale dello spirito che

da quel mondo è riflessa, v'è eterogeneità radicale ».

« La realtà infatti è una sola, quella che nell'agire e nel vivere ci si disvela; il pensiero non è che l'ombra seguace... nella viva esperienza irrazionale delle passioni è la realtà di ogni accordo sociale » (pp. 117, 118).

Il problema dell'arte, 1926, en particulier pp. 103, 104.

(58) ABBAGNANO N., *Le sorgenti irrazionali del pensiero*, p. 35: « ... il solo mondo reale, è quello la cui esistenza è identica col viver nostro concreto. Noi *siamo* il mondo... ».

(59) ABBAGNANO N., *Le sorgenti irrazionali del pensiero*, p. 117: « Se io credo di possedere un sistema di verità comuni..., ciò non è perchè fra la mia e l'altrui verità esista un'identità ed una sintesi reale, ma solo perchè nella vita irriducibilmente mia io esprimo la viva esperienza dei miei istinti sociali, la sintesi irrazionale di passioni e di tendenze in cui io e gli altri viviamo la nostra vita comune ».

« Comprendere non vuol dire penetrare nell'intimità dell'altrui pensiero, ma solo tradurre nel *proprio* pensiero, nella *propria* verità la sotterranea esperienza in cui la

A partir de *La Fisica nuova* on voit apparaître chez l'A. une conception de la réalité très différente de la précédente. Tandis que, dans les premières œuvres, le monde de la connaissance était considéré comme un monde irréel, ici au contraire le domaine de la connaissance scientifique constitue, par opposition à l'expérience commune ou inorganisée, le vrai monde et le monde *réel*, parce que c'est le monde dont la réalité est garantie par la constitution intrinsèque qui lui donne naissance (60). Cette fois le privilège n'appartient plus à l'immédiat, car le manque de médiation est aussi le manque d'organisation logique et donc de validité intrinsèque. C'est en s'organisant systématiquement que le monde de l'expérience commune, le monde immédiat et sensible, cesse d'être lui-même pour devenir réalité scientifique contrôlable et mesurable (61). Ici donc la « réalité » n'est plus l'expérience vécue irrationnelle, mais au contraire l'ensemble organique de l'objet scientifique et du sujet observant, objet et sujet dont la corrélation systématique constitue la sphère cognitive (62).

Faisant la phénoménologie de cette organisation, l'A. en relève, outre la scission en objet et sujet, l'indéfinie mobilité, et spécialement l'indéfinie mobilité de la séparation ou limite entre sujet et objet, système observant et système observé (63). De là il s'élève au principe transcendantal de cette organisation, lequel, selon lui, ne peut être un être, un principe réel, parce qu'un tel principe ne peut valoir qu'au sein du monde de la connaissance déjà constitué (64). Abandonnant les limites de l'objec-

propria e l'altrui vita si fondono. Non la verità è comune, ma la vita è continuità dinamica di azioni e reazioni... » (p. 166).

(60) ABBAGNANO N., *La fisica nuova*, 1934, p. 22: « Tale mondo, matematicamente costituito e rispetto al quale perciò la matematica possiede una illimitata capacità di penetrazione, diventa il *vero* mondo, il mondo reale: perchè è quello la cui realtà è garantita dalla stessa costituzione intrinseca che gli dà origine ».

(61) ABBAGNANO N., *La fisica nuova*, 1934, pp. 22, 23: « L'immediatezza non è un privilegio, bensì il segno sicuro dell'imperfezione e inferiore validità del cosiddetto mondo sensibile. Esso, infatti, come assenza, o meglio deficienza e incompletezza di *mediazione*, è assenza o incompletezza di organizzazione logica, di sistematicità, e quindi di validità intrinseca. E poichè in quanto si organizza, e rimedia così alla sua imperfezione e deficienza, esso cessa d'esser se stesso, mondo immediato o sensibile, per diventare realtà scientificamente controllabile e misurabile, ecco che la sua validità... è riassunta e riassorbita dalla sfera della conoscenza scientifica ».

(62) ABBAGNANO N., *La fisica nuova*, pa-

gine 86, 87: « La conoscenza scientifica è condizionata dalla osservazione; l'osservazione dalla possibilità di effettuare la separazione tra oggetto e soggetto ».

« La loro separazione (entre objet et sujet) è di natura tale da richiedere ed implicare la loro stretta connessione... » (pp. 87, 88).

« Il conoscere è quindi il separarsi interno, il dualizzarsi di un sistema...; cioè è un farsi due, un costituirsi due, attraverso la scissione interna di un sistema totale » (p. 93).

(63) ABBAGNANO N., *La fisica nuova*, p. 91: « E difatti l'altra delle due condizioni fondamentali dell'osservazione nella fisica quantica è la mobilità del limite di separazione tra soggetto e oggetto... ».

(64) ABBAGNANO N., *La fisica nuova*, p. 94: « Ora dalla descrizione fenomenologica della conoscenza non solo non si può risalire ad una ontologia dualistica, ma non si può risalire a nessuna forma di ontologia, a nessun ente o sostanza di nessun genere che sia presupposta dall'atto del conoscere: proprio per la ragione fondamentale addotta contro l'ontologia dualistica: e cioè che ogni ente o sostanza o

tività-subattività, c'est-à-dire de toute la *réalité* embrassée par la connaissance, l'analyse transcendentale doit se mouvoir sur le terrain de la pure logicità. Le principe trascendentale de l'organizzazione de tout système cognitif sera d'ordine puramente logico et il jouira, pour rendre compte de la variété indéfinie des déterminations cognitives, d'une capacité illimitée de systématisation rationnelle (65). Ce principe, l'A. l'appelle, à ce moment, la pensée (66).

Dans *Il principio della metafisica* (1936) N. Abbagnano étend ses ambitions à la constitution d'une métaphysique, c'est-à-dire d'une spéculation autonome, exempte de tout présupposé, se justifiant intégralement et faisant valoir sur son propre plan toutes les exigences de la vie de l'esprit (67). Dans la première partie, la métaphysique se justifie dans sa position autonome (c'est-à-dire montre sa propre nécessité absolue) et met en lumière le principe de son organisation autonome, lequel ne peut être une réalité objective (réalisme) ou subjective (idéalisme) mais bien, ici encore, la « pensée » ou mieux, l'organisation et la validité essentielles à la pensée (68). A partir de là, l'A. entendait déduire et justifier absolument la structure et la validité des différentes sphères de la vie de l'esprit, mais dans l'ouvrage en question il s'est limité à la sphère cognitive. Ici le principe métaphysique rend compte de la structure de la sphère cognitive, la justifie absolument à partir de lui-même, et il la retrouve telle qu'elle s'était révélée, d'une manière simplement phénoménologique, dans *La fisica nuova*. Le principe métaphysique détermine la constitution d'un être autonome — ou objet — en face d'un être apte à en garantir l'autonomie — ou sujet — et ainsi, il détermine l'unité d'un système scindé en deux déterminations corrélatives (69).

Il importe de remarquer que cette séparation entre objet et sujet n'est pas indépendante de la connaissance: elle est la constitution même du connaître. Elle est avant tout une différence de structures corrélatives (70).

principio reale può valere come tale solo dentro i limiti della conoscenza e in virtù di essa: mai prima e indipendentemente da essa, cioè come sua condizione trascendentale ».

(65) ABBAGNANO N., *La fisica nuova*, p. 98: « Avendo abbandonato i limiti della oggettività-soggettività, cioè della realtà (infine, tutto il campo abbracciato dalla conoscenza), essa (l'analyse transcendentale) si muove già sul terreno di una pura logicità, cioè di una logicità divenuta specifica e individuata dalla sua illimitata capacità di organizzazione e di sistematicità razionale ».

(66) ABBAGNANO N., *La fisica nuova*, p. 99: « Ora, un principio siffatto non è nulla di misterioso; ha un nome semplice e augusto; è il pensiero ».

(67) ABBAGNANO N., *Il principio della metafisica*, 1936, p. 15: « Se questi punti

vengono tenuti fermi, una metafisica ridiventa possibile; e rivendica sul suo piano in una forma e in una validità che essa stessa conferisce loro tutte le esigenze che la vita dello spirito presenta nelle sue sfere diverse ». Voir aussi notre note (7).

(68) ABBAGNANO N., *Il principio della metafisica*, 1936, pp. 21-82.

(69) ABBAGNANO N., *Il principio della metafisica*, pp. 85-90.

(70) ABBAGNANO N., *Il principio della metafisica*, p. 91: « Difatti l'oggetto si scinde dal soggetto unicamente perchè è l'oggetto di esso: il suo scindersi è inerente alla sua costituzione di oggetto... ».

... Difatti quella separazione (entre sujet et objet) è determinata dalla esigenza costitutiva della struttura di ciascuno dei termini; ed implica quindi la differenza (non

Le réalisme gnoséologique, qui attribue à l'objet une existence indépendante de la connaissance, déforme la nature de l'objet, projetant la séparation constitutive de la connaissance dans un monde antérieur à celle-ci et travestissant la transcendance de l'objet en réalité substantielle (71). Objet et sujet, dira même l'A., ne sont distincts ni réellement, ni modalement, ni logiquement (72).

Dans cet travail de métaphysique N. Abbagnano ne parle pas explicitement de sa conception de la « réalité », mais tout porte à croire, d'après ce qu'on vient de voir, qu'elle reste celle de *La fisica nuova*. Il semble donc qu'on puisse conclure que, à ce moment, l'A. entend par « réalité » l'expérience, l'expérience humaine existante (au sens ordinaire du mot) mais précisément en tant que, en vertu d'un principe absolument autonome, elle se scinde en 2 pôles corrélativement et systématiquement organisés: sujet et objet. On peut donc bien dire que, pour lui, la réalité se réduit en un certain sens à l'expérience humaine, mais on n'est pas autorisé à affirmer qu'elle se réduit à l'homme, entendant par là le « sujet » de l'expérience, puisque le sujet n'est qu'un des pôles en lesquels l'expérience se scinde en s'organisant et en se constituant comme « réalité ».

Dans la suite, c'est-à-dire à partir du moment où il se professe existentialiste, N. Abbagnano n'a pas abandonné purement et simplement ces vues: il les a simplement intégrées dans une analyse qui, abandonnant la prétention à une auto-constitution *nécessaire* et faisant place à l'option, met en lumière les structures des différents facteurs de la vie concrète, mais cette fois dans leur signification problématique.

Il importe de bien remarquer que, selon l'expression de l'A., jamais son analyse existentielle n'a affaire à un être qui se présente comme un donné, comme une actualité, ou comme une présence. Elle révèle l'être dans sa nature fondamentale de possibilité problématique. Elle est la réduction intégrale de la vie à son sens problématique (73).

Pour comprendre jusqu'à quel point N. Abbagnano entend pousser la problématisation de l'existence et de la « réalité », il est intéressant de noter les reproches qu'il adresse à ce sujet à Heidegger et à Jaspers.

N. Abbagnano relève chez Heidegger un conflit de tendances entre l'exigence existentialiste et l'exigence d'une ontologie objective et voit la racine de cette dernière attitude dans une problématisation déficiente de l'existence. Pour Heidegger, l'existence, quoi qu'elle fasse pour se tran-

la semplice esteriorità) delle strutture rispettive la quale implica subordinatamente... la differenza del contenuto ».

(71) ABBAGNANO N., *Il principio della metafisica*, pp. 94, 95.

(72) ABBAGNANO N., *Il principio della metafisica*, p. 92: « Oggetto e soggetto non sono distinti realmente; e neppure modalmente o logicamente ».

(73) ABBAGNANO N., *La struttura dell'esistenza*, 1939, pp. 32, 33: « L'ontologia non avrà mai a che fare con un essere, che si presenti come un *dato*, un'*attualità* o una *presenza*. Essa rivelerà l'essere nella sua forma o natura fondamentale di *possibilità problematica*; e sarà quindi necessariamente la riduzione integrale della vita al suo senso problematico ».

scender, ne pourra jamais être que ce qu'elle a été en fait. Il manque complètement à Heidegger la problématisation de la réalité de fait, du passé, de la facticité comme telle (74). Si l'existence est constituée de possibilités, continue l'A., elle n'est jamais situation, fait, présence au sens rigide et déterminant de Heidegger. Toute situation, tout fait, toute présence effective, tout moment passé, ouvre à l'existence ou mieux à sa possibilité d'auto-compréhension un problème, et la solution de ce problème ne nécessite pas, mais seulement oblige l'existence à la fidélité en un sens déterminé et par conséquent, maintient le problème continuellement ouvert (75). Certes, la philosophie de Heidegger a stimulé puissamment la pensée contemporaine à se libérer des lisières de toute prétendue réalité effective, mais elle-même s'est arrêtée, dans son processus de problématisation, au seuil du fait; son attitude est celle de la justification *post factum* de la réalité (76).

La philosophie de Jaspers encourt un reproche analogue. A première vue, il est vrai, elle apparaît comme une philosophie de la liberté: l'homme est seulement en tant qu'il choisit d'être. Mais le moi qui choisit est, au fond, identique à sa situation dans le monde; au fond, son choix ne peut être que le choix de ce qui a déjà été choisi et constitué dans une situation de fait. Le refus de la situation ne nous soustrait pas à la situation. Le choix n'offre à l'homme que l'alternative de subir ou au contraire d'accepter passionnément sa situation originaria (77). Jaspers, comme Heidegger,

(74) ABBAGNANO N., *Storia della filosofia*, II-2, pp. 687, 688: « Ma per Heidegger... La fattualità o l'effettività dell'esistenza diventa il suo carattere dominante e centrale. L'esistenza non può essere se non quello che è già stata di fatto... Manca completamente in Heidegger la problematizzazione della realtà di fatto, del passato, dell'effettualità come tale... ».

(75) ABBAGNANO N., *Storia della filosofia*, II-2, p. 688: « In realtà, se l'esistenza è costitutivamente possibilità, essa non è mai situazione, fatto, presenzialità, nel senso rigido e determinante in cui Heidegger intende questi termini. Ogni situazione, ogni fatto, ogni presenzialità effettuale, ogni momento passato, apre all'esistenza, o meglio alla sua possibilità di autocomprensione un problema; e la soluzione di questo problema non necessita ma obbliga l'esistenza alla fedeltà in un senso determinato e quindi mantiene continuamente aperto il problema stesso ».

(76) ABBAGNANO N., *Storia della filosofia*, II-2, pp. 688, 689. Voir notre note (19).

(77) ABBAGNANO N., *Storia della filosofia*, II-2, pp. 696, 697: « A prima vista, questa filosofia (de Jaspers) est une philosophie della libertà. L'uomo è ciò che sceglie di es-

sere: la sua scelta è costitutiva del suo essere ed egli non è se non in quanto sceglie... Ma, (è questo il punto decisivo) l'io che sceglie è la sua stessa situazione nel mondo, situazione storicamente determinata, oggettiva, particolare; e la sua scelta autocostruttiva non è che l'autocostruttiva di questa situazione. Ma questo vuol dire: la scelta, radicandosi in una situazione determinata, non può scegliere se non ciò che è già stato scelto e costituito in una situazione di fatto... davanti alla scelta non si aprono mai alternative diverse... essa non è mai un confronto, un trascegliere, un cernere, ma sempre e soltanto il riconoscimento e l'accettazione di quell'unica possibilità che è implicita nella situazione di fatto che costituisce il mio io... ».

... la situazione agisce anche quando non venga riconosciuta ed accettata: il non agire, come il non decidere e il non scegliere, non sottrae alla situazione in cui si è, che anzi, si è... La scelta non offre all'uomo che l'alternativa del riconoscimento e dell'accettazione appassionata della situazione originaria, in maniera che è possibile "diventare ciò che si è"... ».

reste lié à l'exigence romantique d'une justification *post factum* de la réalité, d'une compréhension de la réalité qui la justifie comme elle est et ne la problématise pas (78).

Ainsi, N. Abbagnano entend bien pousser à fond la problématisation de l'existence et de la réalité. Or le résultat évident d'une telle problématisation est, dit l'A., la réduction de toute réalité à la possibilité (79).

D'une façon générale, le terme « réalité » signifie, tout comme le terme « être », *ce qui est*, ce à quoi convient le « prédicat ontologique » (en vérité, il semble bien que ce que l'A. désigne par-là soit tout simplement la copule prédicative). Pour une considération de type rationaliste, est réel ce qui est *nécessairement* et est nécessairement donné à l'esprit. Mais une considération problématique modifie essentiellement le sens du prédicat ontologique. Pour une telle considération « être » ne signifie plus « être nécessairement », mais « pouvoir être », possibilité qui toujours implique la possibilité corrélatrice de « n'être pas ». Pour elle, une réalité n'est jamais une réalité stable et nécessitante, une donnée nécessaire, un rapport définitivement établi, mais seulement une possibilité, qui comme telle peut être conservée ou perdue (80). Il ne s'agit pas, bien entendu, d'une simple possibilité logique, ou absence de contradiction, mais d'une possibilité réelle, concrète (la possibilité concrète, immanente à chacune de nos attitudes, de se conserver ou de se perdre, et la possibilité correspondante, pour la réalité à laquelle notre attitude se réfère, de conserver ou de perdre telle signification). Le possible, dit encore l'A., n'est pas tel par opposition au réel, mais le réel lui-même est le possible. Toute réalité est, comme telle, un possible, parce qu'elle est définissable seulement en termes d'effectives possibilités (81).

(78) ABBAGNANO N., *Storia della filosofia*, II-2, p. 699: « Non è giovato a Jaspers aver sottratto la filosofia dell'esistenza all'esigenza oggettivistico-contemplativa cui essa ancora rimaneva legata nella speculazione di Heidegger. Essa è rimasta, ciononostante, legata all'esigenza romantica di una giustificazione *post factum* della realtà, di una comprensione della realtà che la giustifichi così com'essa è ma non la problematizzi. Jaspers ha arrestato la problematizzazione esistenziale alle soglie della realtà di fatto ».

(79) ABBAGNANO N., *Filosofia Religione Scienza*, Torino, Taylor, 1947, p. 21: « Il primo e più evidente risultato di una considerazione pensante problematica è la riduzione di ogni realtà a possibilità ».

(80) ABBAGNANO N., *Filosofia Religione Scienza*, p. 21: « La categoria della realtà è strettamente legata a quella della necessità: reale è ciò che non può non essere, che è necessariamente. L'istaurazione di una

considerazione problematica dissolve immediatamente l'una e l'altra categoria. Una considerazione problematica non è soltanto problematica in sé, ma è anche considerazione *del* problematico. Essa modifica quindi essenzialmente il predicato ontologico; e se la considerazione necessaria riduce la realtà a necessità, quella problematica deve ridurre la realtà stessa a possibilità. Per essa non c'è realtà che non sia una possibilità concreta la quale, come ogni possibilità, può essere conservata o perduta ».

« E così, per una considerazione problematica, non ci sono realtà stabili e necessitanti, non ci sono *dati* necessari, non ci sono rapporti definitivamente stabiliti, ma soltanto, in ogni campo, possibilità determinate » (p. 24). Voir aussi nos notes (16) et (17).

(81) ABBAGNANO N., *Il possibile e il virtuale*, in *Actas del primer Congreso Nacional de Filosofía*, Mendoza, Argentina,

Plus particulièrement, ainsi que l'analyse empirique l'a montré depuis longtemps, la réalité des choses du monde se réduit à la pure possibilité de leur perception. Mais il faut aller plus loin et ajouter que la perception en acte elle-même n'est rien d'autre qu'une possibilité d'appréciation et d'orientation. L'ordre du monde, objet de la connaissance scientifique n'est rien d'autre qu'une possibilité de mesures et de prévisions (82).

La chose est plus évidente encore, dit l'A., pour ce qui est de la réalité des autres personnes comme telles. Les autres ne sont réels pour moi que comme possibilités concrètes de rapports humains, possibilités auxquelles sont liées les possibilités contraires, celles de ne plus considérer les autres comme personnes. Les rapports humains, même les plus solidement établis, entre les autres et nous, restent toujours des possibilités ouvertes sur l'avenir; elles restent toujours radicalement problématiques (83).

Mais il n'en va pas autrement de la réalité de notre propre moi. D'abord toutes les activités du moi ne sont que des possibilités. Ainsi, par exemple, l'acte de penser est possibilité d'atteindre le vrai (possibilité qui comporte, en même temps, la possibilité d'être dans l'erreur). Mais de plus, le moi lui-même comme unité concrète de ses multiples attitudes ou possibilités, ce moi qui se recueille dans l'unité d'une tâche dominante qui en définit la personnalité, ce moi n'est lui-même qu'une possibilité, possibilité à laquelle est toujours présente la possibilité négative de se désagréger et de se perdre dans la dispersion (84).

Il est vrai que la possibilité est susceptible de vérification. Mais la vérification n'est rien d'autre qu'une consolidation de la possibilité comme possibilité. Ainsi la possibilité que soit maintenue l'affirmation « ceci est une table » ou « ceci est un homme », peut se vérifier; mais cette vérification n'est rien d'autre qu'un ensemble d'attitudes qui réussissent à maintenir problématiquement cette affirmation et par-là même à la confirmer dans sa possibilité (85).

1949, Tomo II, p. 646: « Per la prima volta Kant col concetto di *possibilità reale*, che non è quella meramente logica (l'absence de contradiction), aprì la via sulla quale il pensiero contemporaneo doveva mettersi: il possibile non è tale in contrapposizione al reale, ma il reale stesso è il possibile. Ogni realtà è come tale un possibile perché è definibile solo in termini di effettive possibilità ».

(82) ABBAGNANO N., *Filosofia Religione Scienza*, pp. 21, 22.

(83) ABBAGNANO N., *Filosofia Religione Scienza*, pp. 22, 23.

(84) ABBAGNANO N., *Filosofia Religione Scienza*, p. 23: « Ma... la realtà che l'io ha per se stesso, si risolve essa stessa in una possibilità... ».

E qui è appunto la possibilità fonamen-

tale che si offre all'io: quella di essere veramente un io cioè un'unità che non si disperde in manifestazioni insignificanti, oppure di perdersi e di smarrirsi in tali manifestazioni che tendono a diminuirne o a disgregarne l'unità. Questa possibilità negativa è sempre presente anche all'io che si è più saldamente riconosciuto ed affermato e che pertanto rimane un possibile... ».

(85) ABBAGNANO N., *Il possibile e il virtuale*, in *op. cit.*, p. 646: « Ad es., la più semplice affermazione "questo è un tavolo" implica un complesso di possibilità di costatazione, di scambio, di uso, di lavoro, ecc., le quali, se si verificano, si rafforzano precisamente in quello che sono, cioè: possibilità di costatazione, di uso, di scambio, ecc... Un'affermazione analoga ma diversa, per es. "questo è un uomo" implica evi-

Nous pouvons nous demander à présent comment, dans cette nouvelle optique problématique, les vues contenues dans *La fisica nuova* et *Il principio della metafisica* sur la nature de la réalité, se trouvent refondues.

Si une raison de type rationaliste intervient seulement quand la réalité est déjà toute faite, pour la justifier telle qu'elle est, une considération problématique au contraire, dit l'A., s'insère dans la réalité même pour la transformer activement. Pour elle, reconnaître un ordre, revient à s'engager dans la réalisation de cet ordre. Une telle considération se reconnaît responsable du réel; elle en assume les lacunes et les aberrations et en tire des motifs d'action pour l'avenir (86).

Dès lors, il semble bien qu'il y ait place, dans la perspective de l'A., pour une réalité au sens faible et pour une réalité au sens fort. Comme nous l'avons vu, dans son sens très général « réel » signifie « ce qui est », et « ce qui est » c'est, pour N. Abbagnano, ce qui peut être et dont la possibilité implique la possibilité de ne pas être. L'A. reconnaît, en ce sens large, la réalité (la possibilité) même de l'accidentel, du contingent et de l'insignifiant (87). Mais manifestement, pour lui, la vraie réalité, la réalité au sens fort, c'est la réalité (possibilité) pleinement significative, celle qu'on reconnaît comme *devant être* et que l'on réalise comme telle. Et cette réalité est celle où, en vertu de l'option existentielle, le temps s'organise en histoire, le contenu de l'expérience sensible en monde ordonné, la multiplicité des attitudes humaines en manifestation unifiée d'un sujet personnel.

Ainsi c'est seulement en vertu de l'acte existentiel, dit l'A., que le monde se constitue en réalité, c'est-à-dire comme totalité, unité et ordre de parties (88). C'est en vertu de l'acte par lequel je décide de moi que le monde sort du limbe de possibilités fluides, indéterminées et apparentes pour se concrétiser en une *réalité* stable et vraie, dans laquelle je puis et dois retrouver les instruments de ma réalisation (89). En vertu de cet

dentemente possibilità diverse cioè un orizzonte di altri atteggiamenti possibili, che, se l'affermazione è valida, si rivelano effettivamente possibili cioè tali da potersi ancora e sempre assumere e conservare ».

(86) ABBAGNANO N., *Filosofia Religione Scienza*, p. 34: « Una ragione necessaria interviene nella realtà solo quand'essa è bella e compiuta (come l'uccello di Minerva) a giustificarla in tutto ciò che essa è. Una ragione problematica s'inserisce nella realtà stessa per trasformarla attivamente, giacché per essa il riconoscimento di un ordine è veramente un impegno di realizzazione... Una ragione problematica è e si sente responsabile di fronte alla realtà: ne assume su di sé i mancamenti e le aberrazioni, ne considera le ragioni, e ne trae motivo di azione per il futuro... ».

(87) ABBAGNANO N., *Filosofia Religione*

Scienza, p. 33: « La ragione problematica riconosce quindi la realtà (la possibilità) dell'accidentale, del contingente, dell'insignificante... ».

(88) ABBAGNANO N., *Introduzione all'esistenzialismo*, 1948, p. 174: L'A. y critique l'attitude d'abandon au monde, comme si le monde était déjà, indépendamment de l'initiative humaine, finalisé à la félicité de l'homme. « La realtà del mondo viene così presupposta all'esistenza propria ». L'A. y oppose sa propre manière de voir. « L'atto della decisione esistenziale, per il quale l'uomo si finitizza e si individua come parte del mondo, è dunque essenziale alla costituzione del mondo come totalità e come ordine di parti comprensenti ».

(89) ABBAGNANO N., *Introduzione all'esistenzialismo*, 1948, p. 175: « Solo per questo atto, in cui consiste la mia esistenza

acte authentique d'acceptation du monde, l'expérience sensible se transforme, se recueille et se consolide en s'ordonnant, d'une part comme système de contrôles et de mesures, comme sujet capable de comprendre et de dominer le monde, d'autre part comme système de déterminations objectives (90).

En un certain sens, dit encore l'A., on peut dire avec Hegel que réel (il faut comprendre: au sens fort) et rationalité coïncident; mais réel et rationalité ne se constituent qu'en vertu d'un acte qui les transcende, l'acte existentiel. Le moi, pour venir à l'être doit reconnaître sa problématicité, et le monde, pour venir à l'être, a besoin du moi (91).

En conclusion, l'existentialisme de N. Abbagnano constitue une réduction radicale de toute réalité, y compris celle du moi ou sujet humain, à la possibilité (d'être et de ne pas être). Il fait place toutefois pour une réalité en un sens fort, ou, si l'on veut pour une réalité « authentique », qui consiste en la totalité systématique, historique et significative, en laquelle l'expérience humaine arrive à s'organiser, problématiquement toujours, mais comme possibilité qui « doit » être. Et cette réalité « authentique » se fonde sur l'acte existentiel en vertu duquel les possibilités concrètes initiales (constitutives de l'expérience humaine) se transcendent vers l'être du moi, l'être du monde, l'être des autres étants. Cet acte existentiel n'est lui-même qu'une possibilité, mais il est la possibilité des possibilités, en ce sens qu'il fonde, consolide dans leur possibilité, garantit pour l'avenir certaines possibilités initiales, en les réalisant précisément comme possibilités qui « doivent » être.

Nous pouvons à présent revenir à notre point de départ et nous demander si l'on peut dire que, pour N. Abbagnano, il n'existe (au sens ordinaire du mot) d'autre réalité que l'« homme ». Il nous semble qu'on ne puisse le faire sans ambiguïté.

Une première équivoque serait celle qui s'attache au terme « réalité »,

autentica, esso (le monde) esce dal limbo di possibilità fluide, indeterminate e apparenti, per concretarsi in una realtà stabile e vera nella quale posso e debbo ritrovare gli strumenti della mia realizzazione ».

« L'appello della sostanza... determina, attraverso la mia decisione, la realtà e la vera rivelazione del mondo. Che il mondo sia apparenza o realtà, che la totalità in cui vivo, gli esseri con cui sono in rapporto, siano fantasmi inconsistenti e fallaci, o realtà valide ed effettive, non è problema teoretico...: è problema esistenziale che io debbo decidere, decidendo di me » (p. 63).

(90) ABBAGNANO N., *Introduzione all'esistenzialismo*, 1948, p. 179; voir notre note (54).

(91) ABBAGNANO N., *Introduzione all'esistenzialismo*, p. 93: « Nulla si può eccepire, in un certo senso, contro l'aforisma hegeliano: tutto ciò che è razionale è reale, tutto ciò che è reale è razionale. L'essere dell'io è unità: e l'unità è razionalità, principio di giudizio e di valutazione. L'essere del mondo è il suo ordine e l'ordine è razionalità. La realtà e la razionalità coincidono. Ma coincidono in virtù di un atto che le trascende: giacché l'io per venire all'essere deve ritirarsi dalla dispersione iniziale per riconoscersi nella sua problematicità; e il mondo per venire all'essere nel suo ordine ha bisogno dell'io ».

employé dans des sens différents par G. Giannini et N. Abbagnano. Le premier entend certainement par réalité « quelque chose d'existant » (ou tout au moins apte à exister), selon la terminologie scolastique (où l'« ens reale » s'oppose à l'« ens rationis tantum »). Le second au contraire appelle « réalité » d'abord, en un sens très général « ce qui est » (ce qui ne veut pas dire « ce qui est... existant »), ensuite, dans un sens plus fort et plus précis, ce qui accède à l'« être » comme rationalité, ce qui prend place dans la totalité rationnellement organisée de l'expérience.

En ce dernier sens, il est assez clair que la « réalité » pour N. Abbagnano ne se réduit pas à l'homme, puisque, comme nous l'avons vu, l'homme se constitue comme le pôle subjectif de la réalité et n'est, comme corps, qu'un corps parmi les corps.

Convenons à présent d'entendre le terme « réalité » au sens de « quelque chose d'existant ». Dans une perspective aussi différente de celle de N. Abbagnano il devient assez difficile de dire à quoi se réduit pour lui la réalité. Il est certain qu'il entend la réduire à la possibilité réelle. Qu'est-ce à dire? Il semble que pour lui la réalité (ce qui existe) ce soit l'expérience humaine dans sa totalité, le contenu total de l'expérience humaine, mais intégralement comprise comme expérience ou épreuve vécue de possibilités. Il s'agit d'abord de la multiplicité et diversité des possibilités concrètes, « ontiques », (comme par exemple la possibilité de considérer et de traiter « ceci » comme un homme); mais évidemment la réalité inclut aussi l'acte existentiel qui tend à fonder ces possibilités empiriques, et qui est lui-même possibilité de ces possibilités.

Si l'on veut appeler « homme » *le contenu total de l'expérience humaine réduite à une expérience de possibilités*, il est légitime de dire que pour N. Abbagnano il n'y a d'autre réalité que l'homme. Encore faudrait-il ajouter que, pour lui, la réalité ou l'existence de fait d'expériences distinctes de la sienne (celles des autres hommes) ne doit pas être niée, bien au contraire; il faut seulement éviter d'en absolutiser la certitude.

Avouons toutefois que ce n'est pas en ce sens que l'on a l'habitude d'entendre le terme « homme ». Ce n'est en tout cas pas le sens que ce terme reçoit dans la philosophie scolastique et auquel pourrait s'attendre un lecteur de G. Giannini. Mais même dans la terminologie de N. Abbagnano, il reste malaisé de faire coïncider l'« homme » avec l'ensemble des possibilités offertes à l'homme.

L'homme, pour N. Abbagnano, c'est l'« étant », et l'étant se constitue comme possession de certaines possibilités concrètes. Il n'est donc pas ces possibilités, ajoute l'A. Il se constitue dans la possession de ses possibilités en *étant la possibilité de ses possibilités*, c'est-à-dire en reconnaissant, par toute son attitude vitale, ces possibilités comme ses propres possibilités essentielles, dans un dessein passionné de rester fidèle à lui-même, et en se posant par le fait-même comme le fondement transcendantal de ces pos-

sibilità, la garanzia di loro ulteriore possibilità (92). Non soltanto l'uomo, o l'etere, *non è* le sue possibilità, ma egli non è nemmeno, o almeno se vuole possederle autenticamente, la possessione di *tutte* le possibilità ontiche, di tutte le possibilità concrete che l'insieme costituisce l'esperienza umana di base. L'uomo non è originariamente qu'una possibilità dispersiva, indeterminazione a riguardo dell'essere (93). Egli può riconoscere in qualunque delle possibilità ontiche. Egli può anche volere realizzarsi nella possessione di l'insieme delle possibilità ontiche. Ma c'è là una illusione, in virtù di quella l'etere non realizza veramente alcuna possessione, perché la tentativo d'abbracciare *tutte* le sue possibilità disperde quelle-là al luogo di le farle convergere verso l'unità di la possibilità trascendentale (94).

Concludiamo dunque che non si può senza cadere nell'equivoco e senza lasciare nell'ombra uno dei aspetti le più significativi di l'esistenzialismo di N. Abbagnano (la riduzione implacabile di tutta realtà a la possibilità) affermare che per lui egli non esiste d'altra realtà che l'uomo e presentare questa riduzione come l'idea generatrice fondamentale di la sua pensiero.

Questo saggio di messa al punto, riguardava ciò che G. Giannini considera come la più fondamentale delle idee generatrici di l'esistenzialismo di N. Abbagnano. Ci resta a dire alcuni termini dei due altri. Si sa che la seconda delle idee generatrici di questa pensiero è, d'après G. Giannini, quella di la trascendenza concepita come un movimento di l'uomo per superare tutto restando in lui-mêmes, la posizione d'una limite che ha per scopo il superamento di questa limite, ma sempre dan-

(92) ABBAGNANO N., *La struttura dell'esistenza*, 1939, p. 191: « L'uomo è veramente il possesso delle proprie possibilità: ma, essendo il possesso delle sue possibilità, egli non si riduce mai alle possibilità, tra le quali ha la scelta. Egli *possiede* le sue possibilità, non *è* le sue possibilità: è, bensì, il possesso di esse. Ma costituirsi nel possesso di esse significa per lui *essere la possibilità delle sue possibilità* ».

« Dalla dispersione banalizzante l'ente si può ritrarre solo con la *fedeltà* appassionata a se stesso, che gli consente di realizzarsi nella sua forma autentica... Ma la fedeltà non è mai fedeltà ad una situazione ontica... È sempre fedeltà alla *propria* natura, tensione appassionata con la quale l'ente assume su di sé l'intero rischio dell'esistenza » (p. 131).

(93) ABBAGNANO N., *Introduzione all'esistenzialismo*, 1948, p. 57: « Ma io non sono originariamente che indeterminazione... ».

« Il mio essere è una *possibilità* di essere che può lanciarmi in molte direzioni ed anche nel nulla. Questa possibilità dispersiva e nullificante fa parte di me, anzi *è* me stesso » (pp. 70, 71).

(94) ABBAGNANO N., *La struttura dell'esistenza*, 1939, pp. 180, 181: « Il possesso totale è l'illusione dell'ente di poter comprendere nella finitudine della sua forma la *totalità* delle possibilità. L'ente è portato illusoriamente a realizzare la sua costituzione non nel possesso di sé, ottenuto procedendo al di là della possibilità ontica verso la possibilità trascendentale, ma nel possesso delle possibilità ontiche nel loro complesso... ».

In tal modo, egli non realizza veramente alcuna forma di possesso perché il tentativo di abbracciare *tutte* le possibilità banalizza e disperde le possibilità stesse, invece di convogliarle verso l'unità originaria della possibilità trascendentale ».

le cerchio chiuso della struttura esistenziale, che qui equivarrebbe al rifiuto del principio di non-contraddizione (95).

Noi abbiamo visto che quella contraddizione che vi è, per l'uomo, a superare tutto restando « in lui stesso », anche se superare significherebbe perfezionarsi, arricchirsi realmente. Non è così, in effetti, che si arriva tutti i giorni? Ma la contraddizione appare ancora meno se « superare » tutto restando nella struttura esistenziale significa, come è il caso, riferirsi all'essere, cioè a dire sforzarsi di riconoscere un « senso » vero, eterno, alle sue atteggiamenti concrete e temporali (96).

Quanto alla terza delle idee generatrici, l'identificazione della problematicità con un puro divenire, senza soggetto che in esso si sostenga, noi siamo felici, questa volta, di poter dichiarare sostanzialmente d'accordo con G. Giannini. L'atto esistenziale è, in effetti, un « movimento » che tende a costituirsi un soggetto, ma non può riuscire che problematicamente e non è lui stesso preceduto o sostenuto da alcun soggetto già costituito. La « sostanza » dell'uomo non è altra cosa che la norma implicata nell'atto esistenziale (97).

Il resta ancora un punto, relativo all'interpretazione dell'A., su cui noi crediamo dover segnare il nostro disaccordo.

A molte riprese G. Giannini qualifica di « dialettica » o di « deduzione dialettica » l'analisi esistenziale dell'A. (98). Queste espressioni suggeriscono che G. G. assimila l'opera di N. A. alla tentativo idealista di dedurre tutta la realtà a partire da un'idea o da un pensiero che si pone per se stesso assolutamente e necessariamente. Ciò che conferma questa ipotesi è che, secondo lui, N. A. presenterebbe come evidente la nozione dell'uomo da cui egli parte (99). Egli dice esplicitamente che N. A. si sforza

(95) GIANNINI G., *op. cit.*, pp. 125-127.

(96) ABBAGNANO N., *Introduzione all'esistenzialismo*, 1948, p. 46: « Io esisto in quanto tendo all'essere, io sono in quanto mi rapporto all'essere... perché l'esistere è la ricerca o il problema dell'essere ».

« Per la trascendenza, il rapporto esistenziale diventa aspirazione verso l'essere, ricerca dell'essere » (p. 86).

« L'universalità è costituita da questo rapporto con l'essere, che fonda l'individualità, non l'annulla. L'universalità è nell'oltrepassamento che io faccio di me stesso, esistendo, non in me stesso. L'universalità è la portata e la direzione del mio movimento esistenziale che cerca l'essere e si rapporta all'essere: non è l'immanenza dell'essere alla mia ragione » (p. 44).

(97) ABBAGNANO N., *Introduzione all'esistenzialismo*, 1948, pp. 88, 89: « La costituzione dell'io non precede né determina il rapporto problematico, ma si verifica proprio in tale rapporto. L'io si costituisce nel-

l'atto in cui riconosce come autentico ed affronta il problema esistenziale ».

« La sostanza non precede la decisione che mi costituisce, perché essa è soltanto il dover essere, la norma di questa decisione » (p. 57).

« ... ma finché non ho effettivamente deciso tale mia fedeltà (a me stesso), io non ho un me stesso, una vera sostanza del mio essere... »

L'interpretazione non fissa per altro la sostanza in una immobilità che escluda la problematicità, che renda sicuro il possesso, ed elimini l'indeterminazione » (p. 73).

(98) GIANNINI G., *op. cit.*, pp. 21, 39, 45, 65, 69, 73, 74, 75, 79, 82, 84, 85, 91, 98, 99, 100, 101, 109, 113, 114, 117, 120, 124, 125, 126, 159, 160, 161.

(99) GIANNINI G., *op. cit.*, p. 133: « L'A. parte da una particolare concezione dell'uomo e la presenta come evidente e originaria... ».

de déduire de la structure existentielle toute la réalité empirique (100). Or cela est, à notre avis très loin des intentions de N. Abbagnano. Il nous paraît que, dans ses œuvres existentialistes, celui-ci évite à dessein — et pour cause — de poser son point de départ comme nécessaire, comme s'imposant absolument de soi en vertu d'une nécessité rationnelle; le point de départ de l'analyse existentielle est lui-même une option existentielle. Sur ce point il est très suggestif de comparer la manière dont débute l'analyse dans *La struttura dell'esistenza* avec la façon dont elle s'ouvre dans *Il principio della metafisica*, œuvre antérieure à la phase existentialiste de l'A. et où celui-ci s'efforce de montrer que l'exigence d'une spéculation autonome qui se justifie elle-même absolument, doit se poser sous peine de contradiction (101). Sans doute, dans *La struttura dell'esistenza*, au moment où il pose son point de départ, l'A. ne dit pas explicitement qu'il exprime un choix existentiel, mais il ne dit rien non plus qui montrerait la nécessité logique de son exigence initiale. Il nous dit bien que la philosophie, étant une recherche première, doit déterminer elle-même sa propre essence, sans la présupposer, ce qui implique qu'elle naisse d'une manière absolument autonome (102). Mais, ce faisant, l'A. a précisément posé — sans justification — que l'essence de la philosophie était à déterminer, non en ce sens seulement qu'il y aurait lieu d'en expliciter la nature (parfaitement déterminée dès que surgit le problème philosophique), mais bien

(100) GIANNINI G., *op. cit.*, p. 159: « Il circolo vizioso è più che evidente: dalla struttura esistenziale deve scaturire la realtà empirica, ma la struttura esistenziale viene modellata sulla falsariga della realtà empirica... ».

« Ora, in che modo da questo *figmentum mentis* (la décision authentique) dovrebbe scaturire tutta la realtà empirica?... » (pagine 162, 163).

« L'unica spiegazione possibile, per conferire ai temi esistenziali dell'A. un significato coerente, sarebbe quella di ammettere l'esistenza immediata di quella realtà empirica, che si vorrebbe invece "dedurre" *a priori* dall'atto della decisione » (p. 164).

A noter que G. Giannini, quand il parle de réalité empirique, envisage plus précisément le « monde », la « coexistence », le « temps », l'« histoire », la « norme » et la « mort », qui sont les différents moments de l'analyse existentielle de N. A. Cf. *op. cit.*, p. 163.

(101) ABBAGNANO N., *Il principio della metafisica*, 1936, p. 11: « Il prevalere del momento metafisico nella speculazione filosofica si può ritenere contrassegnato dal riconoscimento di un organo capace di rendere conto di ogni realtà e di ogni valore,

e quindi anche di se medesimo... ».

« La fede, l'intuizione, l'azione venivano assunte volta a volta come guida dell'indagine filosofica: la quale veniva a perdere la sua autonomia e veniva negata nella sua esigenza di autogiustificazione... »

È evidente, tuttavia, l'interna contraddizione di una simile filosofia antimetafisica... » (pp. 13, 14).

« Impossibile è, poi, ogni rinuncia alla metafisica. Parlo di rinuncia e non di negazione della metafisica, perchè la negazione sarebbe troppo ovviamente contraddittoria... »

Il dogmatismo si annida invece ineliminabilmente in qualsiasi rinuncia alla metafisica: perchè nella sua implicazione positiva tale rinuncia è la posizione di una tesi, alla dimostrazione della cui necessità (che tuttavia si afferma) si è già rinunciato, eliminando o negando quel tribunale di suprema istanza, davanti al quale essa dovrebbe produrre i suoi titoli e far valere i suoi diritti.

La rinuncia alla metafisica è anch'essa oltrechè dogmatica, contraddittoria » (pagine 25, 26).

(102) ABBAGNANO N., *La struttura dell'esistenza*, pp. 19, 20. Voir notre note (8).

en ce sens que l'essence de la philosophie est, essentiellement, une essence à *rechercher*. C'est ainsi seulement, en effet, que l'A. peut en conclure que la philosophie est telle que sa naissance doit être absolument autonome, spontanée, exempte de toute anticipation. Tandis que dans *Il principio della metafisica* l'exigence d'une spéculation autonome était celle d'une métaphysique qui se justifie intégralement elle-même, c'est-à-dire manifeste sa propre *nécessité absolue*, dans *La struttura dell'esistenza*, cette exigence est devenue celle d'une recherche qui se constitue par un acte d'*absolue liberté*.

Quant aux différentes étapes de l'analyse existentielle élaborée à partir de là, elles comportent, il est vrai, un série impressionnante de raisonnements, d'implications logiques, mais on ne peut prétendre que toute l'analyse découle logiquement d'un point de départ unique, comme ce serait le cas dans une « dialectique ». Chemin faisant de nouvelles prémisses s'introduisent. Et ces prémisses ne s'imposent pas toutes comme évidentes. Tel est le cas, par exemple quand l'A. affirme que la solution du problème doit être la justification ou la fondation du problème, ou encore lorsqu'il prétend que la coprésence systématique des possibilités implique leur extériorité mutuelle c'est-à-dire leur corporéité (103). Ces recours à des prémisses non évidentes signifient, même si l'A. ne le dit pas à chaque moment, l'intervention de l'option existentielle.

D'ailleurs l'A. dit explicitement que l'analyse existentielle n'est ni une considération objective (réaliste), ni une considération subjective (déduction transcendante a priori), mais une enquête décisive (c'est-à-dire comportant des décisions) où les conclusions théoriques font un tout avec la décision de l'homme sur son être (104).

Mais de plus et surtout l'analyse existentielle ne vise certainement pas à déduire la réalité empirique, mais seulement à mettre en lumière le sens ultime et problématique de l'existence humaine et, du même coup, de toute réalité empiriquement constatable. Sans s'intéresser à aucune réalité empirique comme telle — ce qui est l'objet de la science ou de la connaissance commune — elle éclaire la réalité empirique — quelle qu'elle soit — dans sa signification problématique (105).

Dans la partie critique on trouve assurément des observations pertinentes et très suggestives. Toutefois, notre intérêt présent se limitant à ce qui regarde l'exactitude de l'interprétation de M. G. Giannini, on voudra

(103) ABBAGNANO N., *La struttura dell'esistenza*, p. 81.

(104) ABBAGNANO N., *Introduzione all'esistenzialismo*, pp. 81, 82: « E tale analisi (esistenziale) non può modellarsi su nessuna forma di indagine o di conoscenza obbiettiva e su nessuna forma di considera-

zione soggettivistica: è un'indagine decisiva e costruttiva nella quale le conclusioni teoretiche fanno tutt'uno con la decisione ultima dell'uomo intorno al proprio essere e al proprio destino ».

(105) ABBAGNANO N., *La struttura dell'esistenza*, pp. 32, 33. Voir notre note (73).

bien nous excuser d'en omettre l'exposé. Nous relèverons seulement une critique qui peut être significative du point de vue qui nous occupe. G. G. se demande comment N. A. peut affirmer qu'en vertu du mouvement existentiel l'indétermination initiale se trouve dépassée, alors qu'il soutient de par ailleurs que ce mouvement consiste simplement à confirmer ou consolider l'indétermination initiale elle-même (106). Il nous semble que, sur ce point, une réponse soit possible dans la perspective de N. A. Il est vrai que le mouvement existentiel consiste pour l'homme à se consolider dans sa problématicité ou instabilité constitutive, mais il ne peut s'y consolider qu'en se déterminant, en décidant de ce qu'il est et doit continuer à être; et il ne peut se déterminer comme essentiellement problématique qu'en se reconnaissant problématiquement une mission ou destinée déterminée et en se passionnant pour elles dans un dessein de fidélité (107). Il importe de remarquer que se déterminer problématiquement ne signifie pas rester de plus en plus hésitant et indécis, mais bien s'engager et agir *malgré* l'absence de certitude absolue sur ce que l'on est et doit être et en avivant en soi, par le fait même que l'on se reconnaît obligé de décider encore et toujours, le sens de cette absence.

Pour terminer, nous nous permettrons de suggérer brièvement en quoi, selon nous, devrait consister la critique de l'existentialisme de N. Abbagnano, si l'on veut qu'elle soit féconde. Il nous semble que le point crucial reste le problème critique fondamental: celui de la possibilité et de la légitimité d'une certitude absolue sur l'existence et le sens de la réalité. Si, en effet, on ne peut amener N. Abbagnano à se dépasser sur ce point, on lui laisse par le fait même le droit de choisir un point de départ qu'il préfère et qui lui paraît authentique, comme celui de l'exigence d'autonomie absolue. D'autre part, puisque pour lui l'existence est avant tout problème — et à tout le moins on ne peut nier qu'elle comporte le problème — c'est dans une analyse approfondie de la nature du problème qu'il faut chercher ce qui pourrait conduire l'A. à un tel dépassement. Bien entendu, cette analyse ne devrait être prévenue par aucune « option » en faveur de la possibilité d'une certitude absolue ou contre celle-ci.

Un tout premier résultat de cette analyse serait que la recherche est essentiellement une réalité; un problème qui ne serait pas vécu réellement

(106) GIANNINI G., *op. cit.*, pp. 144, 145.

(107) ABBAGNANO N., *Introduzione all'esistenzialismo*, 1948, p. 127: « Per l'uomo che deve decidere di sé, cioè della sua libertà, la questione è quella di trovare e di riconoscere la possibilità unica e fondamentale che può mantenerlo e consolidarlo nel rapporto con l'essere. E poichè la questione non nasce sul piano dell'equivalenza

di possibilità generiche tra le quali l'uomo sia o possa essere indifferente, ma come impegno di una decisione, il realizzarsi dell'uomo come possibilità originaria del rapporto con l'essere, significa il suo identificarsi totale in un compito o in una missione fondamentale. L'opzione della libertà sottrae immediatamente l'uomo alle incertezze di una vita priva di un interesse dominante... ».

comme problème, ne serait pas un problème. Pour celui qui vit la recherche la réalité actuelle de sa recherche ne peut être problématique.

Mais il y a plus. N. Abbagnano dit très justement que le problème est une indétermination et que l'indétermination est une situation d'instabilité qui tend essentiellement à la détermination ou solution du problème (108). Assurément le problème est une indétermination; et plus précisément il est indétermination à l'égard des diverses solutions entrevues, vers lesquelles on pourrait s'orienter ou que l'on pourrait adopter. En outre, on n'aurait pas la possibilité réelle de se décider dans le sens d'une solution, quelle qu'elle soit, si l'on ne tendait pas réellement à la solution du problème. Mais il faut aller plus loin. Si l'on tend *réellement* et consciemment à la solution du problème, c'est uniquement dans la mesure où l'on a la conscience ou l'expérience intime de *manquer réellement* d'un savoir et d'une perfection déterminée. Or ceci implique de toute nécessité que ce savoir et cette perfection sont *réels*, c'est-à-dire que déjà ils existent ou du moins sont réellement possibles, non pas comme l'entendrait N. Abbagnano, en ce sens qu'il serait possible à celui qui vit le problème de se déterminer ou non dans cette direction, mais simplement en ce sens que ce savoir et cette perfection sont susceptibles d'exister (au sens ordinaire du mot).

Et ceci non plus n'a rien de problématique. Il est absolument impossible d'exercer réellement une recherche, un effort, un désir conscient quelconque si l'on ne s'éprouve pas réellement dépourvu d'une perfection appréciable; et il est absolument impossible que l'on s'éprouve réellement dépourvu de quelque chose, s'il n'y a pas un bien déterminé déjà existant ou du moins susceptible d'exister, bien dont celui qui cherche manque et auquel il désire participer. Celui qui vit l'indétermination problématique ignore sans doute s'il trouvera ce qu'il cherche; il peut même douter d'avoir la capacité réelle d'y parvenir; et lorsqu'il croit avoir trouvé, il peut se faire — et il se fait souvent — qu'il garde la conscience que peut-être il manque son but ou ne l'atteint qu'imparfaitement; il peut même hésiter sur ce qui, au fond, constitue le véritable objet de sa recherche; mais il ne peut en aucune façon douter, sous peine de voir son problème perdre tout sens et s'évanouir, qu'il y a un but *pro*-posé à sa recherche, c'est-à-dire qu'il y a une lumière, un bien déjà existants ou du moins susceptibles d'exister en fait, lumière et bien auxquels il désire participer et qui décident, quoi qu'il en décide lui, de la vérité et de la valeur de sa solution.

On pourra peut-être objecter ici que précisément il est possible de renoncer à la recherche et de perdre ainsi la double certitude dont nous venons de parler et que, dès lors, celle-ci n'est pas une certitude absolue. A ceci nous répondons avant tout que la certitude absolue n'est pas celle que l'on ne peut perdre, mais celle qui, lorsqu'on la possède, rend incon-

(108) ABBAGNANO N., *La struttura dell'esistenza*, pp. 34, 35. Voir notre note (10).

sistante toute hypothèse d'erreur. De plus, s'il est possible à l'homme de renoncer à certaines recherches ou même de renoncer à toute recherche sérieuse, pour vivre, comme dirait N. Abbagnano, dans la « dispersion banalisante », s'il lui est possible d'atténuer en lui à l'extrême le sens des problèmes même les plus fondamentaux pour son existence, il est cependant des problèmes qu'il ne peut réussir à étouffer ou à éliminer complètement, parce qu'ils jaillissent spontanément de l'expérience de la réalité et de sa propre réalité (comme par exemple: pourquoi est-ce que j'existe? en vue de quoi?) et qu'il ne lui est pas loisible de se réduire à l'état de chose ou de miroir inerte des choses. Le premier devoir de l'homme est assurément d'affronter courageusement ces problèmes. Une analyse sérieuse de ceux-ci conduit d'ailleurs à de nouvelles certitudes absolues sur le sens de la réalité et de notre propre réalité. Mais ceci déborde les limites du présent travail.

En tout cas, il ne peut être question, pour M. N. Abbagnano, de renoncer à la recherche, puisque pour lui l'authenticité de l'existence se définit par la fidélité à sa problématique essentielle. Mais là précisément est le point faible et, en même temps, la possibilité d'un dépassement de sa pensée.

Il nous est assurément possible de nous engager passionnément dans une recherche déterminée, dans une tâche que nous tenons pour notre destinée personnelle, sans avoir de certitude absolue sur la valeur de notre choix. Mais nous engager passionnément dans une recherche ou une tâche avec le sens ou la persuasion également passionnée que toute valeur se réduit à la « possibilité », c'est-à-dire qu'un objectif, une fin, n'a de valeur que pour autant que nous réussissions à nous passionner pour elle, c'est là, avouons le, une attitude purement et simplement irréalisable. Une telle persuasion, en effet, ne rend pas seulement la valeur de notre choix problématique, mais il prive par avance le choix de tout sens et de toute valeur, car nous avons trop bien conscience qu'aucune passion, si concentrée soit elle, ne peut réussir à conférer une valeur à un objectif ou à un choix qui n'en aurait pas de par sa nature même.

Et si, faisant sur ce point un accroc à la problématique de l'existence, on nous concède que les possibilités authentiques, ou dignes d'être choisies, le sont « de leur nature-même », que nous les choisissons ou non, mais en ajoutant que leur authenticité consiste simplement en la possibilité qu'elles offrent d'être choisies encore et toujours, tout le cours de notre vie, nous répondrons que cette concession ne suffit pas encore à rendre possible un engagement vital, car il est clair que la possibilité de maintenir un choix ne peut suffire à en constituer la valeur, mais tout au plus être un signe, un indice, de sa valeur.

On pourra nous objecter encore que la problématisation de l'existence n'exige pas purement et simplement l'exclusion de fins valables « en soi », puisque justement N. Abbagnano admet qu'on ne peut se passionner pour

une fin quelconque qu'à condition de la considérer, sans certitude absolue bien entendu, comme valable absolument (109). Il faut pourtant se décider. Ou bien l'être se réduit intégralement à la possibilité problématique et alors il n'y a aucune fin qui soit valable « en soi »; ou bien certaines fins offertes à notre choix sont valables « en soi », mais alors l'être ne se réduit pas à la possibilité. Assurément on peut sans contradiction aucune admettre qu'il y a des valeurs « en soi », indépendamment de notre choix, et en même temps soutenir que tout est problématique, à condition d'entendre par-là simplement qu'aucune de nos certitudes n'est absolument immunisée contre l'erreur, et, cela va de soi, de n'affirmer la valeur « en soi » qu'avec une certitude non absolue (110). A une telle position nous pourrions uniquement opposer le fait de certaines certitudes qui, dans les conditions où elles se trouvent réalisées en notre conscience, jouissent d'une garantie infaillible de vérité, ainsi que nous l'avons montré plus haut. Mais si l'on veut, non seulement que toutes nos certitudes sur l'être soient relatives (non absolues), mais encore que l'être lui-même se réduise à la possibilité d'être et de ne pas être, c'est-à-dire qu'il n'y ait aucun sens de l'expérience, aucune valeur de nos actions qui soit déterminée indépendamment de notre propre décision, toujours instable, on ne peut sans incohérence se réclamer en même temps — fût-ce même en évitant d'en absolutiser la certitude — de finalités qui aient une valeur « en soi » ou absolument. En conséquence, dans une telle perspective, l'engagement, qui se suspend à la valeur, ne devient possible qu'au prix d'une incohérence.

On pourra enfin nous faire observer qu'entre la problématisation intégrale de l'être et de la valeur d'une part et la certitude (absolue ou même simplement relative) de valeurs « en soi » d'autre part, il y a place pour une position moyenne, à savoir celle qui, pour sauver la possibilité

(109) ABBAGNANO N., *Filosofia Religione Scienza*, pp. 46, 47: « Se intendiamo per sostanza l'essere in sè, l'essere che è al di là di ciò che l'uomo immediatamente controlla o possiede, il valore è sostanza... La sostanzialità del valore, il suo essere in sè, la sua incondizionata e assoluta validità, implicano necessariamente il rapporto con l'uomo... »

Soltanto nel rapporto e attraverso di esso la trascendenza del valore si afferma come sostanza; e solo a patto di affermarsi come tale sollecita l'uomo a muovere verso di sè e a consolidare il rapporto ». Voir aussi *Ibidem*, p. 60.

(110) Nous entendons par « certitude », dans ce travail, un état ou qualité du jugement, à savoir la fermeté de l'adhésion qui exclut la crainte de se tromper. La certitude « absolue » est celle qui non seulement exclut la crainte de se tromper,

mais en outre considère le jugement comme purement et simplement immunisé contre l'erreur. Tandis que la certitude non absolue ou relative se conquiert incessamment contre la tentation du doute, la certitude absolue, ne laissant aucune chance à l'erreur, exclut d'elle cette tentation elle-même. Bien entendu, ce qui importe n'est pas de savoir si nous avons des certitudes absolues (ainsi définies) mais bien de savoir si elles sont fondées, légitimes ou justifiées. Contentons-nous d'observer ici qu'une telle certitude sera en tout cas justifiée là où le jugement se fonde sur la manifestation non équivoque de ce qu'il affirme: une telle manifestation, en effet, est, de sa nature, une garantie infaillible de vérité. Quant à la certitude relative, elle requiert, pour être justifiée, une garantie moindre, comme par exemple une convergence d'indices ou de témoignages indépendants.

d'un engagement vital se contenterait d'admettre que « peut-être » il y a des fins valables en soi et à appuyer l'action sur de simples probabilités, ce qui toutefois suffirait, disent les promoteurs de cette attitude, à nourrir l'*espoir* requis pour l'engagement. Nous ne savons si ce moyen terme sourirait à N. Abbagnano. En tout cas, si l'engagement n'est possible que moyennant l'espoir qu'il y ait des fins valables « en soi », cela veut dire que l'engagement est possible seulement dans la mesure où l'on espère en l'inauthenticité de la problématisation intégrale de l'être. Ceci revient à dire que l'exigence d'une problématisation intégrale de l'être et de l'existence et celle d'une vie passionnément engagée — les deux exigences fondamentales de l'existentialisme de N. Abbagnano — sont irrémédiablement en conflit et que l'on ne peut satisfaire l'une que dans la mesure où l'on sacrifie l'autre.

G. LADRILLE, S. D. B.

LOS « ELLOGIMOI ANDRES » DE LA I^a CLEMENTIS Y LA SUCESION APOSTOLICA

(I. Cl. 44, 3) (*)

Frente al « diadéxontai » clementino, Rothe se excedió, interesado como estaba en apoyar en la I Cl. sus ideas relativas a los orígenes cristianos; Baur, a su vez, exageró en sentido contrario. Ambos a dos desbordaron los límites de su argumentación respectiva: el primero por estimar explícita la sucesión apostólica en la carta de Clemente, para sostén de su teoría; el segundo, por extender a toda la epístola el veredicto dictado contra la lectura de Rothe. No advirtieron, tal vez, que, entre la afirmación rotunda de uno y la negación no menos radical del otro, quedaba una franja intermedia en la que cabe holgadamente la hipótesis de la *sucesión* (contra Baur), disimulada en fórmulas *implícitas* (contra el parecer de Rothe). Hacia ella vuelven los ojos, desde el tiempo de Harnack, la mayoría de los exegetas (1).

La atención se centra, cada vez con mayor intensidad, en torno a los « ellógimoi » del capítulo 44 (2). Y no sin fundamento: se ha observado, en efecto, que la precisión de la exégesis resulta proporcional al cuidado con que el intérprete escucha el mensaje de esos personajes, a primera vista, enigmáticos. De haber sucesión apostólica en la carta clementina, son los « ellógimoi » quienes constituyen la clave (3).

Merece la pena detenerse a sopesar los resultados divergentes de la exégesis intentada hasta la fecha. Críticos hay, en efecto, abiertamente hostiles a la idea de sucesión aneja a los « ellógimoi » (4); otros, en cambio,

(*) Proseguimos la exégesis de la I Cl. comenzada en « Salesianum », XIX (1957), pagg. 83-113.

(1) A. HARNACK, *Einführung in die alte Kirchengeschichte. Das Schreiben der Römischen Kirche an die Korintische aus der Zeit Domitians* (I Clemensbrief), Leipzig, 1929, pág. 101: « Lehrt der Brief implizite die Apostolische Succession? ».

(2) I Cl. 44, 3: τοὺς οὖν κατασταθέντας ὑπ' ἐκείνων ἢ μεταξὺ ὑφ' ἐτέρων ἐλλογίμων ἀνδρῶν... οὐ δικαίως νομίζομεν ἀποβάλλεσθαι τῆς λειτουργίας.

(3) A. HARNACK, *op. c.*, pág. 94: « "angesehene Männer" wer sind diese? ». Y responde: « Diese Punkt bleibt dunkel ».

(4) Es bien conocida la exégesis de BAUR. Recientemente persiste en sus líneas H. F.

harto expeditivos, avanzan un título, que reclama, de suyo, condiciones bien determinadas, que dejan sin justificación suficiente (5). Como unos y otros recurren al texto y al contexto, nos ha parecido imposible zanjar la contienda en torno a los « ellógimoi », sin una revisión a fondo de esta fórmula.

Resulta obligado el camino a recorrer: ante todo una consulta al vocabulario para decidir si el término en cuestión es capaz de soportar la acepción de « diádochos »; luego un examen a fondo de la función que en el texto se le asigna. Y en esta tarea caben grados: porque no basta responder diciendo que los « ellógimoi » actúan como substitutos de los Doce; urge precisar si Clemente vió en esa actuación una sucesión apostólica formal, o bien si se contentó con aducirla como simple substitución de hecho.

I. - LOS « ELLOGIMOI » POSIBLES SUCESORES

La etimología del « ellógimos » parece ajena a la idea de sucesión. Así resulta de una simple ojeada a la versión propuesta por los diversos intérpretes. Para unos los « ellógimoi » son varones « eximios » (6), para otros, personajes « ilustres » (7), hombres « eminentes » (8), « notables » (9), « excelentes » (10), « honorables » (11), « dignos » (12), sujetos de « óptima

VON CAMPENHAUSEN, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen, 1953, pág. 171, nota 6: « Mit den ἐλλόγιμοι ἄνδρες die nach den Aposteln die Einsetzung vollzogen, ist offensichtlich an die Presbyter gedacht ».

(5) A. MICHELS, *De origine episcopatus*, Lovanii, 1900. Cfr. a título de ejemplo: pág. 158; 197; 269; 389; etc. Con ninguna, o escasa explicación, interpretan los « ellógimoi » en sentido análogo, muchos otros autores; entre ellos: VON DÖLLINGER, FREPPEL, LESQUOY, RUFFINI, BRUDERS. Recientemente DIX; aunque él trata de buscar apoyo en la etimología del « ellógimos », como a su tiempo lo había intentado ROTHE.

(6) Así la antigua versión latina. Cfr. F. X. FUNK, *Patres Apostolici*, Tubingae, 1901, I, pág. 157. Así también, entre otros muchos: L. I. LESQUOY, *De Regimine ecclesiastico juxta Patrum apostolicorum doctrinam*, Lovanii, 1881, pág. 99; G. BOSIO, *I Padri Apostolici*. Parte Prima: *Dottrina degli Apostoli*. S. Clemente Romano, Torino, 1940, pág. 166; M. M. GIRAUDO, *L'ecclesiologia di S. Clemente Romano*, Bologna, 1943, pág. 43; D. RUIZ BUENO, *Padres Apostólicos*, Madrid, pág. 218; T. ZAPPELENA, *De Ecclesia Christi*, Pars Altera, Romae, 1954, pág. 47-48; etc.

(7) MICHELS, *op. c.*, pág. 158; 269.

(8) A. PUECH, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, II, Paris, 1928, pág. 35; J. TURMEL, *Histoire des Dogmes*, III, La Papauté, Paris, 1933, pág. 76; D. VAN DEN EYNDE, *Les Normes de l'Enseignement Chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, Gembloux-Paris, 1933, pág. 72; J. LEBRETON, *L'Eglise primitive*, « Fliche-Martin », Paris, 1934, pág. 325; J. COLSON, *L'évêque dans les communautés primitives*, Paris, 1951, pág. 70; A. EHRHARDT, *The Apostolic Succession*, London, 1953, pág. 77; E. GUERRY, *Il Vescovo*, Alba, 1956, pág. 17; etc.

(9) C. H. TURNER, *Apostolic Succession*, « Essays. Swete », London, 1918, pág. 112, nota 2: « I have borrowed the translation "notables" of the Church from Prof. Philimore's "Philostratus In honour of Apollonius of Tyana", p. XVIII, "in the presence of all the Notables ('ellógimoi') of the capital" ».

(10) J. J. I. VON DÖLLINGER, *Le christianisme et l'Eglise*. Trad. A. BAYLE, Tournaï, 1863, pág. 411.

(11) W. WREDE, *Untersuchungen zum ersten Klemensbrief*, Göttingen, 1891, página 22: Ehrenmänner.

(12) I. GIORDANI, *S. Clemente Romano e la sua lettera ai Corinti*, Torino, SEI, s. d., pág. 82.

reputación » (13). No es intención nuestra catalogar todos los numerosos epítetos (14). Nada induce a sospechar detrás de los aducidos — por ser los más frecuentes, — la idea de sucesión. La impresión primera es que todos los autores captan en el « *ellógimos* » una nota común de « excelencia », que modulan luego con matices muy varios. De ahí que para justificar la función de sucesores, que algunos exegetas asignan a los « *ellógimoi* », deban recurrir a un razonamiento (15). Típico el que se apoya en la identificación de « *ellógimoi* » y « *dedokimasménoi* »; basta proyectar sobre los primeros personajes la condición de « *diádochoi tôn apostólon* » que atribuyen a los otros (16). La acepción de sucesor reivindicada así en favor de los « *ellógimoi* », no aflora espontánea como exigencia de su etimología, sino más bien como fruto de un razonamiento alambicado. No nos interesa al presente evaluar semejante lectura.

No todos los intérpretes de la carta clementina comulgan con esta manera de ver. No faltan quienes en puro plano etimológico, tratan de abrir cauce a la idea de sucesión, que, según ellos, arrancaría de la misma entraña del vocablo. *Rothe*, por ejemplo, rehusa suscribir la versión corriente del « *ellógimos* » por un adjetivo sinónimo de « excelente », « hábil », « idóneo » u otro parecido (17). En su sentir, el estilo clementino reclama otro mucho más expresivo y más en consonancia con el contexto en que se inscribe: « *ellógimos* » significa, según él, « incluido » en una lista, « enumerado » entre los miembros de un grupo (18). No es *Rothe* un solitario. Una lectura seme-

(13) J. B. LIGHTFOOT, *The apostolic fathers I St. Clement of Rome*, Cf. vol. II, pág. 58; 132; 170.

(14) « *autorisés* »: PRAT; « *surs* »: DÖLLINGER; « *considérés* »: COLSON (*Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles*, Paris, 1956, p. 198).

(15) A propósito de los « *ellógimoi* », hablan de « *sucesores* » MICHIELS, *op. c.*, pág. 389; DÖLLINGER, *op. c.*, pág. 411; BOSIO, *op. c.*, pág. 166, nota 4; ZAPELENA, *op. c.*, pág. 13. Tan clara es para ellos la condición de sucesores, que la citan como premisa para demostrar la cualidad episcopal de los mismos: « *Hos viros eximios esse episcopos* proprie tales invicte concluditur. duplici ratione: *primo quidem quia succedunt apostolis* in munere constituendi per cheirotoniam *episcopos-presbyteros*; deinde vero... » (Así ZAPELENA, *op. c.*, pág. 12-13).

(16) Justo es reconocer, sin embargo, que, aunque la ecuación es frecuente, la utilización dialéctica tiene sentido contrario; es decir: de la condición de sucesores de los « *ellógimoi* » se infiere la naturaleza « apostólica » del « *diadéxontai* ». Cf. p. e. LESQUOY, *op. c.*, pág. 102: « *ἑτεροὶ δὲ δοκιμασμένοι ἄνδρες* iidem esse videntur cum

iis qui, inciso sequenti *ἑτεροὶ ἑλλόγιμοι ἄνδρες* dicuntur, quia manifestus est utriusque incisi parallelismus... Si autem iidem viri sunt ex utraque parte, cum dubium non sit *viros istos eximios* indicari tamquam qui Apostolis in ministerio presbyteros ordinandi successerint, pariter concludendum esse ducimus de « *alii viris probatis* ». Hi ergo, non praedictorum episcoporum et diaconorum sed Apostolorum ministerium excepisse dicendi sunt ».

(17) ROTHE, *op. c.*, pág. 390: « Das *ἑλλόγιμοι* ist hier gewiss nicht in der allgemeinen Bedeutung « *trefflich* », « *geschickt* » « *geeignet* » zu fassen; denn der Sprachgebrauch des Clemens führt uns auf eine weit bestimmtere, die sich dabei ganz eng an die Grundbedeutung anschliesst ».

(18) ROTHE, *op. c.*, pág. 390-391: « Weiter unter nämlich c. 57)... Hier bildet gegen das *ἑλλόγιμος ἐν τῷ ποιμνίῳ τοῦ Χριστοῦ* den Gegensatz das Ausgestossen sein aus der Gemeinschaft des Heils in Christo. Die *ἑλλόγιμοι* sind hier die in die Herd Christi eingerechneten, die ihr beigezählten. In einem analogen Sinne werden nun auch in unsrer Stelle die *ἐλθ.* zu verstehe sein ». Se hace solidario de la lectura de *Rothe*,

jante propone Dix, contra el parecer autorizado de Lightfoot. Este, dice « traduit "d'autres hommes de bonne réputation". Mais le sens premier d'*ellogimos* est quelque chose "qui est inclus dans une liste" ou "sur le compte de"... Dans le texte ci-dessus, *heteron ellogimon andron* signifie "d'autres hommes associés à eux, c'est-à-dire aux apôtres, tout comme Matthias fut" associé (*sunkatepsêphiste*) aux onze apôtres » (19).

Basten esos dos ejemplos discordantes en la masa enorme de traducciones propuestas. Conviene tener presente que la modificación que inducen, se resiente del deseo de reivindicar para los « *ellógimoi* » el carácter de sucesores de los apóstoles. ¿Es legítimo el método? ¿Tiene solidez suficiente esta lectura? ¿No es forzado el tránsito del « *ellógimos* » al « *diádochos* »? Imposible dar una respuesta fundada sin tener en cuenta el empleo, así clásico como cristiano, del vocablo.

1) *ἐλλόγιμος* ≠ *διάδοχος*.

Comencemos por sentar una reflexión que se desprende de la lectura desasosonada de los textos: la aproximación del « *ellógimos* » al « *diádochos* », podrá ser una interpretación sólidamente fundada en un determinado contexto; pero nada tiene que ver con el valor etimológico de ambos términos.

La literatura helenística conoce el « *ellógimos* » y lo utiliza con relativa frecuencia. Nunca, que sepamos, como sinónimo del « *diádochos* ». En muchos pasajes esta acepción resulta imposible: no tendría sentido aplicado a los templos (20), a las fiestas guerreras (21) o a las armonías musicales (22). No; « *ellógimos* » no es un tecnicismo paralelo al « *diádochos* ». De suyo, no significa « sucesor » en la literatura pagana.

Y tampoco en los escritos cristianos. Es un término que desconoce en absoluto la Biblia, así el Antiguo como el Nuevo Testamento. Lo ignoran también los Padres Apologetas y los Padres Apostólicos, a excepción de la I Clementis. Los escritores cristianos posteriores se muestran muy parsimoniosos en el empleo de este vocablo. En los pasajes más conocidos, no acusa significación técnica particular. No recordamos haberlo encontrado nunca en un entorno que pudiera sugerir parentesco entre el « *ellógimos* » y el « *diádochos* ». Clemente Alejandrino (23), Orígenes (24), Teodoreto de Ciro (25), para descender a ejemplos concretos, lo usan a la manera de los clásicos; y por lo mismo, sin valor de tecnicismo.

F. BRYENNIO, en su edición de la I Cl. Constantinopla, 1875, pág. 79.

(19) G. DIX, *Le ministère dans l'église ancienne*. Paris-Neuchâtel, 1955, p. 100, nota 1.

(20) HERODOTO, 2, 176: ... ἐν τοῖσι ἑλλοισι ἱεροῖσι... ἐλλογίμοισι...

(21) PLUTARCO, *Cat. maior*, c. 15: τῶν μὲν οὖν πολεμικῶν πράξεων... αὐται σχεδὸν εἰσιν ἐλλογιμώταται.

(22) FILÓN, *De opificio mundi*, 126: λῶρα... τὰς ἐλλογίμους ἀρμονίας ἀποτελεῖ...

(23) CLEMENTE ALEJANDRINO, *Stromata*, 4, 15, 1; Stählin, II, 255; *Stromata*, 4, 124, 1; Stählin, II, 303; *Stromata*, 5, 105, 1; Stählin, II, 396.

(24) ORÍGENES, *Contra Celsum*, 1, 21.

(25) TEODORETO DE CIRO, *Epist.* 20. Martyrio praesbytero. P. G. 83, 1197 C.

Descendiendo ahora el *estilo clementino*, pese a la controversia abierta en torno al significado primordial de su « *ellógimos* », una cosa resulta clara: y es que tampoco Clemente ha podido ver en ese término un sinónimo del « *diádochos* ». Fuera del texto sometido a discusión (26), la I Cl. ofrece tres veces más el mismo adjetivo: dos en grado positivo (27); una tercera en superlativo (28), de manera análoga a como lo encontramos en ciertas inscripciones (29) o en los textos de historia de la filosofía (30), al margen siempre de la idea de sucesión. Efectivamente: el superlativo aludido (31) se endereza a los fieles de Corinto. ¿Cómo pretender que todos ellos sean « *diádochoi* »? No lo son tampoco los protagonistas de los otros dos pasajes: en el capítulo 57, Clemente se refiere a los cristianos que integran el rebaño de Cristo (32); en el 58, evoca el grupo de los predestinados (33).

Quede, pues, bien sentado que el « *ellógimos* » carece de parentesco etimológico con el « *diádochos* ». La literatura así pagana como cristiana, desconoce semejantes títulos. Y Clemente no representa excepción en este punto.

Lo cual no cierra el paso, evidentemente, a un posible empleo peculiar del vocablo, impuesto por el contexto en que se inscribe. Ello reclama dos cosas: aptitud del término para soportar la significación ocasional que se le atribuye y determinación específica del contexto que lo enmarca. He ahí dos extremos que están reclamando sendos análisis. Los intentaremos a su tiempo.

2) *ἐλλόγιμος*.

Urge ante todo determinar con precisión el sentido fundamental del « *ellógimos* », para calcular, en consecuencia, el alcance máximo de su etimología.

Su misma forma gramatical, y, sobre todo, el uso que se hace del vocablo en pasajes incontrovertidos, descubre la idea de *excelencia* en la base del « *ellógimos* ».

Referida a una persona humana, esa dignidad relevante deriva, o de la *naturaleza*, que dota de cualidades excepcionales, o de un *ejercicio* diuturno, que acaba por conquistarlas con esfuerzo. En ambas direcciones se alinea el « *ellógimos* »: Platón lo desliza a propósito de un tañedor de flauta, cuyas ricas cualidades, don de la naturaleza, le aseguran un brillante

(26) I Cl. 44, 3.

(27) I Cl. 57, 2; I Cl. 58, 2.

(28) I Cl. 62, 3.

(29) MASP. 68, 15; PREISIGKE, III, 2, 196: τῷ ἐλλογιμωτάτῳ Διοσκóρῳ πρωτοκωμήτῃ; MASP., 89, II, 1 (VI); PREISIGKE, III, 2, 186: ὁ ἐλλογιμωτάτός μου κληρονόμος. Y así otros muchos sobre todo referidos a los discípulos. Cf. MASP., 117, 14 (VI); PREISIGKE, III, 2, 186; ἐλλογιμώ-

τατος σχολαστικός. OX., 1071, 2 (V); PREISIGKE, III, 2, 186: ὁ ἐλλογιμώτατος (sic) Κύρος σχολαστικός; etc.

(30) FILOSTRATO, Vit. Sophist., 1, 9, 2; Vit. Sophist., 2, 11, 1: τῶν ἐλλογίμως φιλοσοφησάντων. DIÓGENES LAERCIO, 5, 58.

(31) I Cl. 62, 3.

(32) I Cl. 57, 2.

(33) I Cl. 58, 2.

porvenir (34); lo aplica también a un sujeto bien formado a la vera de un buen maestro (35). Clemente Alejandrino, eco fiel, como en otras ocasiones, del pensamiento y fraseología platónica, nos ofrece ejemplos paralelos. Si hemos de dar fe a sus *Stromata*, prefiere reservar el «*ellógi-mos*» al individuo que conquista a pulso su reputación (36). De las dos vías señaladas por Platón, como itinerario hacia la excelencia, y por lo mismo, hacia el «*ellógi-mos*», Clemente parece dar la primacía a la segunda.

* * *

No agota el «*ellógi-mos*» las cualidades que le sirven de soporte. Aun prescindiendo de los «*ellógi-moi*» referidos a cosas inanimadas (37), no cabe encerrar en un círculo estrecho los numerosos «*ellógi-moi*» predicados de los hombres. Se lo halla aplicado reiteradamente al campo de la virtud (38). Tal vez con mayor frecuencia, aflora en el ámbito del saber.

Y en este último plano, cabe aun distinguir varias secciones: hay una ciencia sobrenatural, carismática, precioso depósito de los profetas — que pueden ser por ello auténticos «*ellógi-moi*» (39) — y una ciencia adquirida a través del ejercicio constante, en todas las direcciones del saber humano. Todas ellas se abren a la posibilidad del «*ellógi-mos*». Y así son «*ellógi-moi*» a veces los historiógrafos (40) y los retóricos (41); otras veces los músicos (42) o los guerreros (43), científicos (44) y filósofos (45). Basta que sus respectivos conocimientos adquieran, a juicio del escritor, el nivel de dignidad o de excelencia que reclama ese adjetivo en aquel caso concreto.

Por lo demás no parece se requiera un grado sublime. El tratado XII del *Hermes Trimegiste*, al oponer el «*ellógi-mos*» al «*álogos*» (46), parece darnos a entender que hay en la simple nota de racionalidad, un título de suyo suficiente para apoyar la candidatura al «*ellógi-mos*».

(34) PLATÓN, *Protágoras*, 327 c: ὁ υἱὸς εὐφρέτατος γενόμενος εἰς αὐλήσιν, οὗτος ἂν ἐλλόγιμος ᾗξήθη...

(35) PLATÓN, *Banquete*, 197 a, οὗ μὲν ἂν ὁ θεὸς οὗτος διδάσκαλος γένηται, ἐλλόγιμος καὶ φανὸς ἀπέβη.

(36) CLEMENTE ALEJANDRINO, *Strom.*, 4, 124, 1; Stählin, II, 303: οὐχ οἷόν τε οὖν ἔστιν ἄνδρα ἢ γυναῖκα ἐν ὁπωσὺν ἐλλόγιμον γενέσθαι μὴ μαθήσει μὴδε μελέτη τε καὶ ἀσκήσει προσχρησαμένους.

(37) Cf. *supra*, notas 20-22.

(38) CLEMENTE ALEJANDRINO, *Strom.*, 4, 15, 1; Stählin, II, 255: ἐλλόγιμοι κατ' ἀρετὴν γεγονασιν.

(39) FILÓN, *De Vita Mosis*, lib. I, 266: τῶν ἐλλογιμῶν προφητῶν γεγονώς.

(40) II ACHILES, 2 *Commentarii*, fragm. 7; Maas, 79, 12: ἄνδρες ἐλλόγιμοι, ἱστορίογραφοι.

(41) TEODORETO DE CIRO, *Epist.* 20. Mar-

tyrio praesbytero, P. G. 83, 1197 C: ὁ ἐλλογιμώτατος Ἀθανάσιος ὁ ῥήτωρ.

(42) PLATÓN, *Protágoras*, 327 C; FILÓN, *De opificio mundi*, 126: τὰς ἐλλογιμοὺς ἀρμονίας.

(43) PLUTARCO, *Cat. maior*, c. 15: πολέμικων πράξεων... ἐλλογιμώταται.

(44) PLATÓN, *Protágoras*, 361 e; ἐλλογιμῶν... ἐπὶ σοφίᾳ; DIÓGENES LAERCIO, I, 63; ORÍGENES, *Contra Celsum*, I, 21: σοφοὺς ἔθνεσι καὶ ἐλλογιμοὺς ἀνδράσιν...

(45) FILÓSTRATO, *Vit. Sophist.*, I, 9, 2; 2, 8; 2, 11, 1: ἐλλογιμῶς φιλοσοφούντων; DIÓGENES LAERCIO, 6, 84; 6, 85; 9, 68: τούτου μαθηταὶ γεγονάσιν ἐλλόγιμοι dice hablando de Pitro; CLEMENTE ALEJANDRINO, *Stromata*, 5, 105, 1; Stählin, II, 396: οἱ ἐλλογιμώτατοι τῶν Στωϊκῶν δογματίζουσι.

(46) *Corpus Herméticum*, 12, 6: τοὺς μὲν ἐλλογιμοὺς ἄνδρας δεῖ νοεῖν, τοὺς δὲ ἀλόγους. Cf. *ib.*, 12, 7.

Esa excelencia cualitativa, que hemos reconocido como básica en la acepción del « ellógimos » se modula en dos sentidos diversos, con el reflejo consiguiente en la evolución semántica del vocablo: en las personas que rodean al individuo bien dotado de cualidades naturales o adquiridas, suscita la idea de *aprecio*, de estima, de reconocimiento. En el sujeto mismo que merece el título de « ellógimos », su excelencia personal se traduce en un rasgo de *distinción*, que, querer o no, acaba por especificarlo, destacándolo de quienes carecen de semejante cualidad, o no la poseen en idéntico grado (47).

El *aprecio* que impone el « ellógimos » es, en cierto modo obligado. ¿No es un « ellógimos » un « áxios lógou » (48)? Su misma etimología se ha explicado en ese sentido: Un « ellógimos » lo es precisamente por hallarse naturalmente ἐν λόγῳ, es decir: en la mente, en el aprecio, en la estima de cuantos le rodean. Cuando la dignidad es grande o el aprecio bien garantizado, al « ellógimos » se asocia espontáneamente el pensamiento de la « dokimé ». No faltan textos helenísticos que comprueban la interferencia normal de ambos temas (49).

La *distinción* va aneja a la excelencia de la persona. No todos los hombres pueden gloriarse de una determinada cualidad; los que la poseen, pasan a constituir un grupo bien diferenciado. No es preciso que esa nota diferencial tenga el rigor que le asigna la lógica. A veces puede tocar ese grado sumo, como cuando los « ellógimoi » se destacan de los « álogoi »; pero son casos excepcionales. Lo normal es que el grupo tenga fronteras menos rígidas: la sabiduría no es de fácil medición; y sin embargo, los sabios se nos presentan como « ellógimoi », bien separados de los otros mortales que carecen de ciencia suficiente (50). Paralelamente a lo que acontece con el aprecio, que en su límite máximo desemboca en la « dokimé », así también la distinción aneja al « ellógimos », logra su especificación suma, cuando cristaliza en la idea de número. Se la encuentra a veces en los textos helenísticos, explícitamente conjugada con el tema « ellógimos » (51).

Comprobación de la excelencia y especificación inherente a la misma, representan dos aspectos, acaso los más sobresalientes en la historia del « ellógimos ». No es insólita su interferencia en el mismo texto: « No me sorprendería — confiesa Protágoras a Sócrates — que un día pases a in-

(47) DIÓGENES LAERCIO, en 5, 64, explica por menudo las cualidades de Estratón, que, en 5, 58 había calificado de ἀνὴρ ἐλλογιμώτατος. Se pueden apreciar en este texto las dos direcciones: de « admiración » y de « ex-celencia », en que desemboca el « ellógimos ».

(48) FILÓSTRATO, *Vit. Sophist.*, 2, 11, 1 ἑτεροι λόγου ἄξιοι.

(49) FILÓN, *De proemiis et poenis*: ... χάρις ἐστὶν ἐλλογίμῳ καὶ δοκίμῳ φανέντι μεταλαχθεῖν ἀριθμοῦ καὶ τάξεως.

(50) PLATÓN, *Protágoras*, 361 e.

(51) PLATÓN, *Filebo*, 17 e: οὐκ ἐλλόγιμον οὐδ' ἐνάριθμον; FILÓN, *De proemiis et poenis*.

tegrar el grupo de los «ellógimoi» en el campo de la sabiduría» (52). Preciosa confesión del *aprecio* que suscita en el ánimo de Protágoras la ciencia del Maestro; y de la *especificación* que representa el grupo de los «ellógimoi» en el campo de la sabiduría.

A la luz de este resultado se echa de ver la parte de verdad que encierran las fórmulas de quienes traducen el «ellógimos» apoyando la nota de excelencia; y la que corresponde también a las que acentúan la idea de número (53). Ambas se justifican fácilmente: subrayan aspectos objetivos de la acepción del «ellógimos». Dejarían de ser verdaderas en el momento en que pretendieran ser exclusivas.

Réstanos por determinar en qué grado suscribe Clemente esta página de vocabulario.

• • •

Los «ellógimoi» clementinos no parecen andar en desacuerdo con los helénicos.

La nota de *aprecio* continúa sirviendo de fondo a las modulaciones estilísticas. No disimula Clemente el gesto retórico con que trata de captarse la benevolencia de sus destinatarios, explicitando la estima que siente hacia ellos; estima no infundada, dice; puesto que radica en méritos de todos conocidos: «Y todo eso os lo recordamos con tanto mayor gusto cuanto sabíamos muy bien que escribíamos a hombres fieles y escogidísimos — «ellogimotátōis» — que han penetrado los oráculos de la instrucción de Dios» (54). Recuerda Clemente a los Corintios la paradoja de la auténtica grandeza, condición previa del «ellógimos» cristiano: estriba toda ella en la humildad (55). Sobre ella vuelve una vez y otra nuestro autor: «Aceptad nuestro consejo y no os arrepentiréis. Porque vive Dios y vive el Señor Jesucristo y el Espíritu Santo, y también la fe la esperanza de los elegidos, que sólo el que en espíritu de humildad y perseverante modestia cumpliera sin volver atrás las justificaciones y mandamientos dados por Dios, sólo ése será ordenado y escogido — «ellógimos» — ...» (56). No podía formular mejor la condición de excelencia y de verdadera grandeza cristiana que también Clemente exige como dimensión indispensable del «ellógimos».

La *distinción* aneja a la cualidad del «ellógimos», reaparece en la pluma clementina. Si evoca Clemente la humildad cristiana, como verda-

(52) PLATÓN. *Protágoras*, 361 e: οὐκ ἂν θαυμάζοιμι εἰ τῶν ἐλλογίμων γένεσι ἀνδρῶν ἐπὶ σοφίᾳ.

(53) A. D. Nock hace notar que «le sens premier — del ἐλλόγιμος, es — “en grande réputation, homme de conséquence» (*Corpus Hermeticum*, I, Paris, (Budé) 1945, pág. 184). En sentido análogo interpreta COLSON (*op. c.*, pág. 70, n. 4) el valor

del ἐλλόγιμος: «Littéralement: “Dont on fait grand cas, dont on tient compte”». Pero ello no anula la reivindicación que hacen ROTHE y DIX (cf. supra notas 17-19) del otro aspecto del ἐλλόγιμος, igualmente fundado en los textos.

(54) I Cl., 62, 3.

(55) I Cl., 57, 2.

(56) I Cl., 58, 2.

dero título de nobleza, lo hace con la intención de presentarla como medio de ingreso en el rebaño de Cristo: «Aprended a someteros, deponiendo la arrogancia jactanciosa y altanera de vuestra lengua, pues más vale para vosotros encontraros en el rebaño de Cristo pequeños y escogidos — “ellogímous” — que no por excesiva estimación de vosotros mismos ser excluidos de su esperanza » (57). A nadie se le escapa la especificación que entraña esa grey de Cristo: se trata de un rebaño que abriga la esperanza cierta de algo reservado sólo al número de los escogidos. Número, hemos dicho. Estamos tocando el límite máximo de especificación a que puede llegar el « ellógimos ». Clemente recoge el tema a renglón seguido: « Sólo el que en espíritu de humildad... cumpliere... sólo ése será ordenado y escogido — “ellógimos” — en el número de los que se salvan — “eis tôn arithmòn” — por medio de Jesucristo por el cual se le da a Dios la gloria por los siglos de los siglos » (58).

* * *

Huelga insistir: el « ellógimos » clementino calca escrupulosamente las dos dimensiones del tema clásico.

Podríamos intentar reducirlas a fórmula en el contexto en que se inscriben. Ahora bien: los « ellógimoi » del capítulo 44 (59) representan jerarcas de la iglesia, poseedores de una potestad que, en vida, se reservaran los apóstoles; y que, a su muerte — si hemos de atenernos a los datos de la literatura cristiana primitiva — no parecen haber ejercido sino sus herederos. Los « ellógimoi » son, pues, ministros de la iglesia, de rango apostólico, cuyo grado no es el caso de precisar en este momento.

Por otra parte, sabemos por los capítulos centrales de la carta clementina, que los candidatos a los ministerios eclesiásticos, deben poseer determinadas cualidades, bien comprobadas por el procedimiento de la « dokimasía » (60). Una vez aceptada la candidatura, entran a integrar las filas de los ministros divinos merced a la « katástasis », que los separa del común de los fieles (61). En una palabra: las dos notas fundamentales del « ellógimos » se reflejan en la colación de los ministerios: el rasgo de *aprecio*, se adivina detrás de la « dokimé »; el de *especificación*, colegial, por el mero hecho de haber sido sujeto pasivo de la « katástasis ». ¿Será violento recoger todas estas observaciones en fórmula unitaria? En síntesis, creemos poder escribir esta ecuación:

$$\text{« ellógimos »} = \text{« dedokimasménoui »} + \text{« katastatheïs »}$$

Y es que un « ellógimos » en el sentir de Clemente, es un individuo de cualidades acrisoladas; dotes que le merecen el privilegio de salir del anoni-

(57) I Cl., 57, 2.

(58) I Cl., 58, 2.

(59) I Cl., 44, 3.

(60) I Cl., 42, 4; I Cl., 44, 2.

(61) I Cl., 42, 4; I Cl., 43, 1; I Cl., 44, 2-3.

mato, para situarse en un grupo específico. De hecho, los « ellógimoi » del capítulo 44, deben poseer prendas excepcionales. ¿Cómo podrían si no, ejercen el ministerio que, en vida, se reservan los mismos apóstoles? Y son cualidades que los separan del común de los fieles. ¿No dice Clemente que los ministros eclesiásticos, se hallan situados en un plano distinto, inaccesible al capricho de los fieles (62)?

3) ἐλλόγιμος γυ διάδοχος.

Sin que el « ellógimos » represente un sinónimo del « diádochos », no hay inconveniente ninguno en reconocerle aptitud plena para actuar de substituto. Porque cualquiera de las dos notas fundamentales del « ellógimos » basta para asegurar, en un contexto adecuado, la idea de sucesor. Conocidas son, en efecto las historias helenísticas que relatan en detalle la « diadoché » de Alejandro Magno. Son frecuentes las alusiones a los « diádchoi » apoyadas ora en uno, ora en otro de los dos aspectos del « ellógimos » (63). Salta a la vista la ventaja que lleva ese término al asociar en sí ambas notas a la vez.

No ha de juzgarse desatinada la inferencia. De hecho, varios textos de la literatura helenística comprueban explícitamente su rectitud. Al reseñarnos Diógenes Laercio en su historia de la filosofía, la sucesión *Teofrasto-Estratón*, lo hace con fórmula técnica: « diedéxato » (64). Al señalar el título del « diádchos » en cuestión, se contenta con describirlo como un « ellógimos », digno como el que más, en el seno de la escuela — « áner ellogimótatos » — de heredar la cátedra de su maestro y predecesor (65).

Desde un punto de vista estrictamente literario, no hay repugnancia en aceptar la hipótesis de un « ellógimos » empleado por Clemente en este contexto con valor de « diádchos ». La rapidez de su alusión, no le permite entretenerse en descripciones prolijas. Y este adjetivo, en fuerza misma de su etimología, encierra lacónicamente las dimensiones esenciales que reclama el pensamiento de Clemente. Al mismo tiempo, esquivo la ambigüedad que implicaría un « diádchos » explícito, en un entorno dedicado a la sucesión de los ministros, y no de los apóstoles.

(62) *I Cl.*, 42, 3.

(63) Típica la forma del testamento de sucesión de Alejandro Magno, cual se la representan los historiadores: Según JUSTINO (*Troga Pompeyo*, 12, 15, 8), habría nombrado heredero al *dignissimum*; para QUINTO CURCIO (10, 5), sería sucesor « si quis esset *optimus* »; DIODORO DE SICILIA, asegura haber dejado su imperio: τῷ κρατίστῳ (17, 117, 3), o bien τῷ ἀρίστῳ (18, 1, 4), ARRIANO (7, 26, 4) opina de manera idéntica: τῷ κρατίστῳ. Adviértase en todas estas fórmulas la dimensión *cualitativa*, que también encierra nuestro « ellógimos ». El otro

aspecto de *especificación*, anejo a la « *katástasis* », se puede apreciar en las fórmulas de sucesión sin « *diadoché* » que, a veces, alternando con el tecnicismo, utiliza JOSEFO, *Ant.*, 17, 4, 2: καθίστη; *Ant.*, 18, 2, 1: καθιστᾷ; *Ant.*, 18, 4, 3: καθίστησιν; *Ant.*, 17, 13, 1: ἐπικαθίσταται. A propósito de la sucesión real: cf. *Ant.*, 9, 11, 1: κατέστησε βασιλέα; *Ant.*, 10, 6, 3; etc...

(64) DIÓGENES LAERCIO, 5, 58: διεδέξατο δ' αὐτὸν τὴν σχολὴν Στράτων.

(65) DIÓGENES LAERCIO, 5, 58: ἀνὴρ ἐλλογιμώτατος, καὶ φυσικὸς ἐπικληθεὶς.

Cabe la instancia, no despreciable por cierto, del silencio que se impondría Clemente, conociendo como muestra conocer el tecnicismo propio en el mismo contexto.

Callándolo, repetimos, pudo esquivar el equívoco a que daba lugar la misma expresión aplicada en dos direcciones diversas. Pero no es éste el único motivo; ni siquiera el dominante, desde una perspectiva literaria. ¿Cuál es la razón decisiva? Es bien sabido que tampoco los clásicos se creían obligados a utilizar necesariamente el tecnicismo, todas las veces que aludían a la sucesión (66). Frecuentemente incluso por agilidad de estilo, supieron prescindir de una « diadoché » que conocían a perfección y utilizaban exactamente en otros pasajes. A nadie le viene a las mientes interpretar su silencio como ausencia del tema. Y es el error que se comete con sobrada frecuencia al enfrentarse con la I Cl.

Los escritores cristianos muestran, idéntica libertad de estilo en el sector de la sucesión (67). ¿Por qué encadenarlos a una fórmula determinada? En presencia, por tanto, de un silencio del tecnicismo, como en el caso que analizamos, no es indispensable recurrir a la hipótesis de la ignorancia, como hacen ciertos críticos: a falta de un término propio, como expresión de la sucesión apostólica, Clemente habría echado mano de una locución descriptiva (68); escogió la fórmula « ellógimoi » a falta de otra mejor. Todo esto, repetimos, es aceptable; pero no se impone necesariamente. Porque aun en la hipótesis de un tecnicismo de valor bien reconocido en tiempos de Clemente, pudo éste afirmar su libertad de expresión. Bien conocidas son las fórmulas precisas con que Ireneo se refiere una vez y otra a la sucesión: conoce y emplea con rigor técnico la « diadoché » (69). Sin embargo, ello no le impide presentarnos la figura de Policarpo, sucesor de los apóstoles, con una circunlocución. Dice de él que era un hombre « instruído por los apóstoles » — « matheteutheís » — e « instalado en su cargo también por los Doce » — « katastatheís » — (70). No es difícil identificar en estos dos adjetivos las dos notas esenciales descubiertas en el tema « ellógimos ». Si Ireneo pudo referirse a un sucesor de los apóstoles al margen del « diádochos » que conocía a perfección, ¿por qué iba a fallarle esta libertad a Clemente?

También Orígenes certifica un conocimiento exacto del « diádochos »

(66) Compulsando las listas de sucesión de filósofos, típicas en el helenismo, se echa de ver la variedad de modulaciones que adopta el tecnicismo: cf. ESTOBEO, *Ecl.*, 1, 1, 11 s.; PSEUDO-GALENO, *Historia Filosofa* (Diels, pág. 558 s.); PLUTARCO, *Epit.*, 1, 3, 7; CICERON, *De deorum natura*, 1, 10, 25 s.; DIÓGENES LAERCIO, *passim*; etc.

(67) También ellos componen las listas de sucesión de filósofos imitando la técnica

de los clásicos. Cf.: IRENEO, *Adv. Haer.*, 2, 18, 2-3; CLEMENTE ALEJANDRINO, *Strom.*, 62, 1-2; HIPÓLITO, *Philosoph.*, 1, 5-10; AGUSTÍN, *De Civ. Dei*, 8, 2; etc.

(68) Cf. GIRAUDO, *op. c.*, pág. 44; COLSON, *op. c.*, pág. 70.

(69) IRENEO, *Adv. Haer.*, 3, 3, 3, reiteradas veces. Se conserva el original, en el cual aparece expresamente el tecnicismo « diadoché ».

(70) IRENEO, *Adv. Haer.*, 3, 3, 4.

como expresión técnica (71). Y él también, sin embargo, prescinde de esa fórmula en más de una ocasión, a pesar de que entiende referirse a los sucesores de los apóstoles. Alude a ellos describiéndolos a veces, como jerarcas «qui nunc episcopos vel praesbyteros ordinant» (72); o bien como «ομοιόμενοι» de los Doce (73). ¿Capricho literario? Probablemente el maestro alejandrino pretende hacer resaltar algún aspecto de esos personajes, que, acaso, hubiera quedado desvaído utilizando el tecnicismo «διάδοχος». Con el «ελλόγimos» clementino pudo ocurrir algo parecido. El razonamiento de la I Cl. no reclamaba tanto reivindicar la condición de sucesores de los apóstoles, cuanto señalar la situación jerárquica, de privilegio, bien calificada y precisa, en que se encontraban los «ordenadores» de los ministros, abusivamente depuestos en la revuelta de Corinto.

La consecuencia se impone: no hay dificultad ninguna en admitir *como posible* la acepción de «διάδοχοι» en ese «ελλόγimos» que Clemente desliza en el entorno central de su carta.

Claro está que la posibilidad no entraña de suyo el hecho. Fuerza es proseguir el análisis en busca de una comprobación. Nos la ofrece, en efecto, la marcha ulterior del pensamiento clementino. En cuya argumentación, encuentra el «ελλόγimos» marco adecuado, en que se esfuma la ambigüedad que pudiera justamente achacarse a su etimología escueta.

II. - LOS «ELLOGIMOI» SUCESORES DE HECHO

Señala Turner una doble interpretación de los «ελλόγimos»: mientras Lightfoot los identifica con los «dedokimasménoi», atribuyendo a ambos grupos el carácter ministerial de «ordenados», Liddon, sin rechazar la ecuación susodicha, prefiere ver en ambas series, jerarcas «ordenadores», con la consiguiente condición apostólica (74). De donde se infiere que no anda lejos el anglicanismo de la postura protestante en ocasión de la primera controversia en torno a la I Cl.: para unos autores los «ελλόγimos» son perfectamente extraños a los apóstoles; para otros, son sus sucesores formales. La discusión parte de la hipótesis de un paralelismo entre los «dedokimasménoi» y los «ελλόγimos» interpretado en dos sentidos divergentes. Se lo supone inconcuso; y lo que es peor, sometido al veredicto del «διὰδέ-χονται» expreso en el pasaje. Convendrá prescindir de él en la discusión, para aligerar el coeficiente de error en las conclusiones.

(71) Baste compulsar el *Peri Archôn* 4, 2 (9). 2: κατὰ διαδοχὴν τῶν ἀποστόλων.

(72) ORÍGENES, *Il libr. Iesu Naue Ho*, XXIII, 2.

(73) ORÍGENES, *Peri Euchês*, 28, 8-10.

(74) TURNER, *art. c.*, pág. 112, nota 1: «In this exegesis of Clem. ad Cor. 44, 2 I take a middle course beetwen LIGHTFOOT

ad loc., who (if I understand him rightly) identifies the ἑτεροὶ δεδοκιμασμένοι ἄνδρες with the ὑφ' ἑτέρων ἐλλογίμων ἀνδρῶν and refers both phrases to the ordained, and LIDDON *A Father in Christ* (1885, pp. 10, 35), who also identifies these two sets of people, but understands both of the ordainers ».

¿Cabe esperar solución del problema desde el ángulo de los «*ellógimoi*»? Aunque escasos, son de enorme valor los datos que nos ofrece el texto clementino en torno a estos personajes, que surgen con plena actividad al desaparecer los apóstoles. *La sucesión de hecho* no es un concepto exigente: basta que haya una herencia bien determinada, que persevere en manos de individuos llamados a substituir a los predecesores fallecidos. Reducida la cuestión a estos términos modestos, parece harto sencilla la respuesta. Y afirmativa, por supuesto: amén de la línea cronológica y del ritmo de posterioridad que entraña el «*metaxù*» (75), hay en el texto clementino una «*katástasis*» que representa la función de los «*ellógimoi*», y un «*éteroi*» que los enlaza con otros personajes anteriores y permite precisar su condición jerárquica y sus relaciones recíprocas.

1) *La κατὰστασις.*

Es providencial para nuestro análisis el enlace estrecho que se establece entre los «*ellógimoi*» y la «*katástasis*». Porque constituyendo este último tema la espina dorsal de la argumentación clementina, resulta indudable la solidez de los elementos íntimamente articulados con ella.

El ejercicio de la «*katástasis*» o lo que es lo mismo, el poder de constituir ministerios eclesiásticos, constituye una función típica, reservada a los apóstoles. A la muerte, del los Doce, o desaparece con ellos, o se perpetúa en alguna manera. De ser transmisible, no vemos inconveniente en reconocer en ella depósito aptísimo para una serie de «*diadoché*». No es el caso de descartar por menudo los innúmeros equívocos que ahogan la respuesta. Contentémonos con aludir rápidamente a los enclaves de la solución.

Evidentemente, no todo lo «*apostólico*» es transferible. Basta una lectura apresurada de la I Cl., para individuar algunos aspectos caducos, como ligados a la persona de los Doce; y, por lo mismo, condenados a desaparecer con ellos (76). Pensar en sostenerlos a través de una sucesión apostólica es utópico y absurdo. Pero el mismo Clemente nos muestra también otros rasgos de actividad apostólica, susceptibles de perduración en la iglesia, independientes del ejercicio personal. Uno de ellos, el más acusado, tal vez, el central, iluminado a plena luz en la polémica clementina, en precisamente el ejercicio de la «*katástasis*» (77).

No es que la «*katástasis*» resuma en sí todos los aspectos transferibles del apostolado (78). Clemente alude también en su carta a la dimensión doc-

(75) I Cl., 44, 3.

(76) I Cl., 42, 3.

(77) I Cl., 42, 4.

(78) V. CAMPENHAUSEN, *op. c.*, pág. 171-172, reconoce este aspecto *jurídico* de la argumentación clementina; pero lo juzga insuficiente para sostén del concepto de sucesión apostólica. Según este autor, la «*dia-*

doché» reclama como contenido la «*parádosis*». Los «*diádochoi*» en la cadena de sucesión apostólica, deben ser «*tradentes*» de la «*parádosis*» apostólica. Y esto, a su entender, no se verifica en la I Cl.: «*Die Bischöfe sind für ihn trotzdem nicht Träger der apostolischen Tradition*».

trinal que desborda claramente ese ejercicio de constitución de ministros (79). Pero es la « katástasis » el centro de interés de nuestro autor, la meta de sus reivindicaciones polémicas; no la suerte de la « parádosis ». De haber transmisión de « katástasis », habrá que pensar en sucesión de « katástasis ». Sucesión ciertamente apostólica, por tratarse de un poder estrictamente apostólico (80). Lo fue de manera exclusiva en vida de los Doce (81); quienes lo transfirieron por delegación o por herencia, como es dable apreciar en la historia de Timoteo y de Tito (82).

No es dable precisar en detalle en qué forma obtuvieron los « ellógimoi » poder sobre la « katástasis ». Lo cierto es que Clemente los describe en ejercicio pleno y perfecto a la muerte de los apóstoles (83).

¿Cabe pensar en una ficción de Clemente, o en una usurpación lograda en beneficio de los « ellógimoi ». Imposible tentar una respuesta afirmativa sin

(79) En la recensión que hace Mons. CERFAUX, muestra su desacuerdo con V. Campenhausen por un doble motivo: ante todo porque no es cierto, como pretende aquél, que se requiera una « parádosis » de tipo doctrinal estricto, para establecer una « diadoché »: « la notion de succession s'impose pour d'autres raisons; tous les biens spirituels sont propriété de l'Eglise et se transmettent par la succession de ceux qui la représentent et sont ses gérants » (*Rev. d'Hist. Ecclés.*, 50 (1955), pág. 571); en segundo lugar, porque no está demostrado que Clemente no haya entrevistado con claridad la misma « parádosis » que reclama V. CAMPENHAUSEN: « La notion d'« évangile » (*I Clem.*, XLII, 1, 3), celle d'une « parole de Dieu » qui a été confiée (πιστοδέντες) aux apôtres, celle de la « foi » (les évêques et les diacres étant au service de ceux qui doivent venir à la foi) ne sont que des équivalences ou une conséquence de l'idée de tradition. S. Paul avait déjà fait ces rapprochements (*I Cor.*, XV, 1-2) » (*ib.*).

(80) Aunque las fuentes neotestamentarias señalan una cierta participación de la comunidad en la instalación de los ministros eclesiásticos (véase Actos de los apóstoles, en la constitución de los Siete, de los presbíteros...), son los apóstoles quienes confieren la « katástasis » o la « cheirotónia ». La forma en que se insiste sobre este dato, hace pensar en un monopolio.

(81) PH. H. MENOUD, *L'Eglise et les ministères selon le Nouveau Testament*, Paris-Neuchâtel, 1949, pág. 59: « On peut tenir pour douteux que l'assemblée des fidèles ait jamais possédé un véritable droit d'élection. D'une part aucun texte du Nouveau Testament ne l'affirme catégoriquement. D'autre

part, si ce droit avait existé au premier siècle, on ne comprendrait pas que l'Eglise des siècles suivants s'en fût laissé dépouiller ». DIX, va todavía más lejos: no sólo los simples fieles son incapaces de conferir la « katástasis » que pertenece a los apóstoles; lo son igualmente los mismos ministros locales, por ser de rango inferior al « apostólico »; es decir, no herederos de tal potestad que pertenecía exclusivamente a los apóstoles: « Les *episkopoi*, au deuxième siècle, ne recevaient pas la *katastasis* de leur propre Eglise, mais, comme à l'époque apostolique, ils l'obtenaient du dehors, en étant consacrés par des évêques d'autres Eglises » (*op. c.*, pág. 105). El mismo DIX hace notar el volumen de este detalle, puesto que se halla en contraste con la tradición judaica, de la que el cristianismo retuvo numerosos rasgos en materia de sucesión y tradición: « Il faut rendre compte de la prédominance de cette pratique, du moment qu'elle n'est pas dérivée du judaïsme, au sein duquel le presbytérat local ordonnait lui-même ses nouveaux membres (là où la *semikah* était en usage) » (*ib.*).

(82) Tito, 1, 5; *I Tim.*, 5, 22. Hace notar MENOUD, *op. c.*, pág. 58: « Paul choisit en Timothée et en Tite ses successeurs, au sens que nous avons dit, et leur transmet, avec la mission de diriger l'Eglise, le devoir précis de pourvoir à ce que le ministère se continue... Ainsi, au moment où l'apôtre va disparaître de la scène de l'histoire, son pouvoir de gouvernement ne passe pas aux mains de l'Eglise dans son ensemble, mais à des hommes revêtus d'un ministère ».

(83) *I Cl.*, 44, 3.

una dosis enorme de ingenuidad: no puede ser una potestad usurpada, donde el efecto de su ejercicio es irreprochable: tan inamovibles son los ministros consagrados por los apóstoles, como los ordenados por los « *ellógimoi* ». Y no se diga que el cuadro no tiene consistencia más que el la imaginación de Clemente: asienten a sus razones todos sus destinatarios. No hay que creerlos demasiado benévolo. Se habían soliviantado; habían depuesto los ministros de su iglesia. No iban a doblegarse con facilidad ante una argumentación inconsistente. Y, en cambio, vemos que acabaron por plegarse a las razones de Clemente y volvieron sobre sus pasos, como certifica la historia (84).

La conclusión resulta innecesaria: la « *katástasis* », monopolio apostólico, en vida de los Doce (85), aparece en manos de los « *ellógimoi* » que la ejercen con derecho propio y eficiencia plena. Son los « *ellógimoi* » sustitutos de los apóstoles en el ejercicio de la « *katástasis* ». Son de consiguiente sus depositarios; o lo que es lo mismo, sus herederos de hecho (86).

¿Cabe hablar de sucesión? No hay inconveniente ninguno desde el punto de vista en que nos hemos colocado: el elemento real de la sucesión, está bien asegurado, gravitando sobre el ejercicio activo de la « *katástasis* ».

2) *Los ἐκείνοι y los ἑτέροι ἐλλόγισμοι*

Las fórmulas clementinas no se limitan a sugerir la sucesión apoyada en el depósito; deslizan de cuando en cuando indicios de altos quilates, que la explicitan mejor. Uno de ellos, acaso el más expresivo, es el « *éteroi* » que acompaña a los « *ellógimoi* ».

La opinión común ve en ese « *éteros* » situado a la altura cronológica de la I Cl. un signo claro de analogía: la que nivela los miembros de una serie para poderse alinear en cadena de sucesión. El mismo Dix, empeñado en reivindicar la diferencia estilística entre el « *éteros* » y el « *állos* » (87), parece conforme con la interpretación tradicional en llegando a este pasaje (88). Y es que, en realidad la intención de Clemente no deja lugar a dudas: trata de acentuar la analogía y no la diferencia; puesto que toda su argumentación supone la semejanza de ministerio — ejercicio y resultado —

(84) Cf. EUSEBIO, *H. E.*, 3, 16; 4, 23, 11.

(85) *I Cl.*, 42, 4; *I Cl.*, 43, 1; *I Cl.*, 44, 2-3.

(86) El razonamiento supone la exclusividad de ejercicio de la « *katástasis* ». Saliendo al paso de quienes pretenden enervar tal principio, hace notar DIX en su trabajo (*op. c.*, pág. 106, nota 1): « Il y a bien sûr ceux qui voudraient voir dans les *ellógimoi* andres le presbytérat local de l'Eglise de Corinthe. Il faudrait trouver un point d'appui à cette solution avant de l'adopter, mais il n'y en a point. Ce n'est pas le

sens naturel du passage de Clément, et toutes les sources antérieures et postérieures à Clément sont unanimes: la *katástasis* était conférée pour l'*episkopé* par des hommes *étrangers* à l'Eglise locale, bien que l'Eglise locale eût son mot à dire dans le choix de ces hommes. La décision finale, *sine qua non*, appartient à d'autres, aux évêques consacrants venus d'autres Eglises ».

(87) DIX, *op. c.*, pág. 103, nota 2: « *heteros* indique une différence qualitative, *allos* une addition numérique ».

(88) DIX, *op. c.*, pág. 100 y pág. 106.

en ambas series de personajes, es decir: de los « ekeinoi » y de los « éteroi ellógimoi » (89). Analogía decimos y no identidad. Existen diferencias vinculadas a la persona, no susceptibles en modo alguno de reiteración; pero la analogía no se arredra ante ese obstáculo. Queda a salvo con tal que haya un elemento constante en medio de otros variables. Conviene no olvidar que la « diadoché » estriba sobre la analogía y no sobre la identidad de los miembros de la cadena.

El « éteroi » garantiza la existencia de esa analogía que hermana en cierto modo a los « ellógimoi » con los « ekeinoi » que inmediatamente les preceden. Pero ¿quiénes son esos personajes? La mayoría de los exegetas leen sin titubear: los « apóstoloi » (90). Y con razón. No se nos alcanza antecedente, ni gramatical ni ideológico, que pueda competir con ellos en todo este período. No faltan, sin embargo, quienes apuntan como posible una alusión de Clemente a los « aparchai ». (91). Sinceramente, no acabamos de ver las razones sintácticas que justifican esa conjetura; pero aunque la diéramos por buena, apoyada en el pensamiento clementino, no estaría de más observar que esos « aparchai » no aparecen aquí en su condición de primicias, sino más bien en cuanto herederos de la potestad sobre la « katástasis », que en otro tiempo perteneciera a los Doce (92). No se trata de una afirmación arbitraria: ahí está el texto diciéndonos explícitamente que unos y otros son ministros legítimos con idéntica eficiencia.

Pero si el pensamiento de Clemente se salva en cualquier hipótesis, tanto si se identifica a los « ekeinoi » con los « apóstoles » como con los « apostólicos » de la primera hora (93), la cosa no parece indiferente desde el ángulo de la « katástasis ». Aun cuando son muchas las veces que Clemente

(89) Así lo entiende ROTHE (*op. c.*, pág. 391): « Diess wird ganz evident durch den Beisatz ἑτεροί, der ausdrücklich auch die Apostel in die Kategorie der ἐλλόγιμοι ἄνδρες stellt. In dem Sinne, in welchem die Apostel es waren, waren mithin auch die Späteren, welche ihr Amt überkamen, ἐλλόγιμοι, d. h. sie waren rechtmässig zur Handhabung derselben Leitung der christlichen Gemeinschaft verordnet ».

(90) No sólo los exégetas que hablan de sucesión apostólica (cf. nota anterior), mas incluso los intérpretes que creen explicar el texto clementino reduciendo su testimonio a una pura sucesión ministerial. Así BAUR HARNACK, V. CAMPENHAUSEN, etc.

(91) Esta conjetura es insólita. Lo frecuente es que los autores identifiquen históricamente los « ellógimoi » con Timoteo y Tito, los « aparchai » del Apóstol; (así p. e. JACOBSON, *op. c.*, pág. 163; así también BRYENNIS, *op. c.*, pág. 79; y MICHIELS, *op. c.*, pág. 197; y otros muchos);

lo cual comporta la identificación de los « ekeinoi » con los « apóstoloi ». COLSON identifica, por lo contrario, los « ekeinoi » con los primeros discípulos de los Apóstoles, con Timoteo y Tito: los « ellógimoi » son ya sucesores de los sucesores de los apóstoles: « Ces "personnages éminents" à qui le vocabulaire de la fin du premier siècle n'a pas encore assigné de nom précis pour les désigner, ce sont les successeurs de ceux que les épîtres de saint Paul appelaient des "apôtres", tels Timothée et Tite » (*op. c.*, pág. 70).

(92) Prosigue COLSON (*ib.*), « ... et dont le privilège, participation au pouvoir des Douze, était déjà, non seulement de "garder le dépôt", mais d'imposer les mains pour instituer, ici et là, des presbytres ou évêques ».

(93) COLSON, *op. c.*, pág. 70: « Au temps de saint Clément on n'ose plus leur donner ce titre d'"apôtres" réservé désormais par l'Eglise pour désigner ses premiers fondateurs, choisis directement par le Christ ».

torna sobre ella a lo largo de estos capítulos centrales, sean quienes fueren los beneficiarios de la « katástasis », son siempre idénticos los « ordenadores »: los « apóstoloi » (94). Cabe pensar que esos « ekeínoi » se refieran a ellos, en un versículo que tiene indudable acento de conclusión de cuanto antecede (95). No es verosímil que resuma Clemente su pensamiento introduciendo personajes nuevos; ni siquiera los mismos, encuadrados en una perspectiva diversa. En una palabra: los « ekeínoi » son los apóstoles. Con lo que el elemento personal de la sucesión resulta ser también apostólico, como lo era el depósito.

Nos hallamos, por tanto, frente a una auténtica sucesión apostólica que va de los apóstoles a los « ellógimoi ». No falta la expresión adecuada: sin llegar el tecnicismo de la « diadoché », ese « éteroi » puede suplirlo con suficiencia.

Sabido es que la versión de los LXX, utiliza el « ant'autou » como fórmula corriente para designar la sucesión de los profetas (96), de los reyes (97), de los sacerdotes (98). El « ant'autou » se repite frecuentemente también en la literatura pagana (99). Parece anterior a la « diadoché »; y viene a decir lo mismo, aun cuando enfoca el proceso de transmisión desde un ángulo diverso. En resumidas cuentas, el « ant'autou » se limita a presentar al sucesor como un suplente del predecesor fallecido. Salomón sube al trono para regir los destinos del pueblo escogido, « antí », en vez de su padre David, que Yahvé nombrara rey para siempre. Y así Moisés; y otro tanto podría decirse con Aaron. Los sucesores de todas estas figuras bíblicas no tienen más misión que la de sostener la persona del primero de la serie en la presencia de Yahvé. Algo parecido acaece con la fórmula « éteros ». Apoyado en la cualidad del « ellógimos », viene a decir sensiblemente lo que expresa con matices diversos el « ant'autou ».

Pero no hace falta recurrir a sutilezas en busca de razones que abonen una conclusión, que los textos mismos hacen evidente. Si hay en la literatura

(94) En *I Cl.*, 42, 4: « aparchái »; en *I Cl.*, 43, 1: « proeireménōi »; en *I Cl.*, 44, 2: « proeireménōi » y « éteroi dedokimasménōi »; en *I Cl.*, 44, 3: « katastathéntes ». Por otra parte, hay uniformidad de « ordenadores »: en *I Cl.*, 42, 4, son los « apóstoloi » (es el sujeto de todo el período; y no hay ambigüedad posible); en *I Cl.*, 43, 1 el sujeto del « katéstesan » es, de nuevo, « apóstoloi », esta vez descritos con el « oi en Christō pisteuthéntes » que alude al « pistothéntes » del capítulo anterior (*I Cl.*, 42, 3), que no son otros más que los « apóstoloi »; en *I Cl.*, 44, 2, el sujeto está de nuevo expreso en el versículo anterior: « apóstoloi ». No se trata sólo de una insistencia machacona, sino de una referencia constante que liga los versículos intencionadamente unos con otros.

(95) *I Cl.*, 44, 3: Así lo indica la partícula οὖν con que se cierra el razonamiento precedente.

(96) Cf. *I Rg.*, 19, 15.

(97) La larga serie de reyes de Judá enlaza todos sus anillos con un invariable « ant'autou »; la de Israel, acusa también una proporción muy crecida.

(98) Cf. *Deut.*, 10, 6; *Jos.*, 24, 33; *Ex.*, 29, 30; *I Rg.*, 2, 35.

(99) Cf. sobre la sucesión real: HERÓDOTO, *Hist.*, 6, 65; 6, 67; sobre otras sucesiones de poder: ARISTÓTELES, *Polít.*, 4, 5, 1. La versión latina de este « ant'autou », se puede ver en TITO LIVIO, *Hist. Rom.*, 40, 42: « in eius locum suffectus » (político); *Hist. Rom.*, 45, 44: « in eius locum augures legerunt... » (sacerdotal); etc.

tura helenística una sucesión típica, es, sin duda ninguna, la « diadoché » de Alejandro Magno. Sus sucesores se llaman los « Diádochoi » por antonomasia. Los historiadores lo saben y no cabe pensar que puedan olvidarse del tecnicismo. Lo que no les impide a veces prescindir de él en su narración. Y así, Quinto Curcio, en vez del « diádochos » de Alejandro, prefiere el « éteros », que, en latín suena: *alius Alexander* (100).

Inútil parapetarse en la ignorancia de Clemente, o en su dependencia estrecha de la literatura neotestamentaria. Porque no hace falta, en primer lugar, un conocimiento profundo de los matices estilísticos del helenismo, para captar una perspectiva comunísima. Por otra parte, el Nuevo Testamento reconoce también el valor expresivo del « éteros »: el autor de las Pastorales aludiendo a sucesores, y a sucesores apostólicos, no los llama « diádochoi »; sino más bien « éteroi pistoi » (101). ¿Por qué desbordar la exigencia en el caso de Clemente que cabalga entre esas dos literaturas en que nadie discute al « éteros » carta de naturaleza?

Resumamos: el texto nos ofrece un depósito uniforme, primero en manos de los apóstoles y luego al arbitrio de los « ellógimoi »; es de toda evidencia la analogía que traba esos dos grupos de personajes; en fin, hay una expresión correcta de sucesión. ¿Falta algo para reconocer en los « ellógimoi » los auténticos *sucesores de hecho* de los Doce?

¿Por qué *sucesores de hecho* y no *sucesores a secas*? Un múltiple motivo impone esa cautela. Ante todo porque no es apodícticamente cierto que los « ekeínoi » sean los apóstoles. Y la fórmula de sucesión apoyada en los « éteroi », enlaza a los « ellógimoi » con tales personajes. En segundo lugar, porque no basta una expresión más o menos feliz; se requiere la garantía de un empleo consciente. Para demostrarlo en nuestro caso, se impone un examen del razonamiento. En fin, no basta asegurar el elemento *real* y el elemento *personal*, para poder hablar de sucesión. Queda todavía por reivindicar la existencia del elemento *formal*; de él depende el principio de accesoión de los « ellógimoi » al ministerio de la « katástasis ». Este detalle, el más decisivo, escapa en la sucesión de hecho, por muy expresivo que se quiera suponer el « éteros » de este versículo.

III. - LOS « ELLOGIMOI » SUCESORES FORMALES DE LOS APOSTOLES

No es método acertado supeditar los « ellógimoi » a la suerte de los « dedokiasménoi ». Así lo hacían los primeros controversistas, sin advertir que, al margen del valor que quiera atribuirse al « diadéxontai » cabe un

(100) QUINTO CURCIO, 10, 5: « Quem alium futurum esse Alexandrum? ».

(101) II Tim., 2, 2. Los mismos protestantes reconocen el movimiento de sucesión en este pasaje. MENOUD, *op. c.*, pág. 53, escribe comentándolo: « Si Timothée et Tite

ne sont pas apôtres comme Paul et ne pouvaient l'être à aucun titre, ils sont cependant ses successeurs dans l'édification de l'Eglise et ils auront eux-mêmes des après-venants, comme l'indique le texte de 2 Timothée 2. 2. ».

testimonio implícito de sucesión. Aquel planteo primitivo, debe darse por definitivamente caducado. Tiene Lietzmann en su haber, el mérito enorme de indicar valientemente a sus correligionarios, la vía media posible entre los extremismos de Rothe y de Baur (102). Turner hizo otro tanto en el anglicanismo al situar su exégesis entre la de Liddon y la de Lightfoot (103). La mayoría de los católicos hoy, lejos de buscar, como lo hiciera Michiels, una « diadoché » explícita en Clemente, se contentan con leer un mensaje de sucesión implícito; que, no por ser más modesto, es menos valioso (104). Todo ello se traduce en un desplazamiento del centro de interés: objeto de estudio en el problema de la sucesión apostólica, no es ya la « diadoché » clementina, sino su « katástasis » (105). Y es lógico que así sea; porque los « diádochoi » explícitos en Clemente, son, sin duda ninguna, simples ministros locales; mientras que los administradores de la « katástasis », sea cual fuere su título, representan los continuadores del ministerio apostólico, en su faceta más característica.

Con todo esto, los « ellógimoi » saltan a primera plana del interés de los exegetas. ¿No son ellos depositarios del poder de la « katástasis » a la muerte de los apóstoles? Pero queda por decidir todavía, si en el sentir de Clemente, esos personajes son sucesores de los apóstoles, por el mero hecho de ser los herederos de su ministerio. Nos parece adivinar una doble orientación en la postura actual de los católicos. Todos ellos reconocen en los « ellógimoi » los depositarios del poder de la « katástasis »; pero mientras algunos hablan, sin más, de sucesión (106), otros extreman las reservas (107).

(102) H. LIETZMANN rechaza contra Rothe la hipótesis de una sucesión apostólica explícita apoyada en el « diadéxontai »; pero reivindica contra Bauer, el testimonio implícito de Clemente en favor de esa teoría. Cf. *Geschichte der Alten Kirche*, 4 vol., Leipzig, 1932-1944 (versión francesa de Jundt, París, 1937, I, pág. 207-208).

(103) TURNER, *art. c.*, pág. 112, nota 1.

(104) ZAPELENA, *op. c.*, pág. 48: « Vides in hac sententia supponi quidem, at non explicite proclamari a Clemente principium successionis apostolico-episcopalis. Huius sententiae patroni sunt Hefele, Harnack, Funk, d'Herbigny, alii... nobis longe praeferenda videtur... ».

(105) Cf. « Salesianum », 17 (1955), página 556.

(106) BOSIO, *op. c.*, pág. 83: « La successione apostolica e la gerarchia ecclesiastica hanno in San Clemente la più esplicita affermazione ». Nótese que Bosio interpreta el « diadéxontai » en sentido ministerial (*ib.*, pág. 166); son de consiguiente los « ellógimoi » quienes sostienen ese testimonio *explicito en máximo grado*. De

hecho, así presenta a los « ellógimoi » (*ib.*, pág. 166, nota 4): « successori degli Apostoli eleggono ed ordinano i presbiteri e i vescovi... ».

(107) VAN DEN EYNDE, *op. c.*, pág. 72, resume en estos dos trazos el testimonio clementino: « On croyait à l'institution apostolique et divine de la hiérarchie et à la succession ininterrompue des évêques et des diacres depuis les apôtres ». Se hace cargo a continuación de la dificultad de Harnack: esta sucesión no tiene nada que ver con la sucesión de los apóstoles. La respuesta de Van den Eynde solicita el concurso de otros testimonios para completar el de Clemente (« d'après la 1^a Clementis, les évêques, presbytres et diacres, institués par les apôtres, doivent se perpétuer dans les églises, et, d'après des textes nombreux, ils sont les seuls chefs des communautés, chargés du gouvernement général et de la fonction d'enseignement »); y aun así se contenta con ver en los « ellógimoi » los continuadores de la obra de los apóstoles. A lo sumo, el testimonio de Clemente no apuntaría más allá de la sucesión de hecho.

¿No habrá que buscar también aquí el equilibrio de un término medio? Para que haya sucesión de « katástasis » no basta que exista un depósito, primero en manos de los apóstoles y luego en las de los « ellógimoi »; es preciso que entre ellos corran relaciones que conviertan en formal semejante transmisión. Descuidado este extremo, es aventurado hablar de sucesión apostólica. Por otra parte, nos parece excesivo ignorar los vínculos que Clemente establece entre los « apóstoloi » y los « ellógimoi ». En su carta está bien claro que estos jerarcas poseen poder sobre la « katástasis », recibido por trámite apostólico. No hace falta que el texto descienda a la precisión del detalle. Aunque no se hallen expresas las relaciones mutuas, no quiere decir que Clemente las ignore. Y si las afirma, siquiera sea de modo implícito, fuerza es aceptar como formal su testimonio. Porque es éste el único detalle que falta a sus « ellógimoi » para hacer de ellos auténticos « diádochoi ». Merece la pena detenerse a examinar el texto y el contexto en busca de las razones que militan en favor de una u otra opinión.

1) *Los ἑλλόγιμοι en el texto clementino.*

El problema queda aquí bien determinado: ¿hay huellas en el texto clementino que permitan descubrir una cierta intervención apostólica en virtud de la cual haya pasado a manos de los « ellógimoi » el ejercicio de la « katástasis »?

Puesto que lo que directamente importa son los vínculos que corren entre « apóstoloi » y « ellógimoi », pasan a segundo plano todas las demás cuestiones, por entrañable que se suponga su conexión mutua. Conviene, por tanto, aplazar para más tarde el estudio del paralelismo « ellógimoi » — « dedokiasménoi ». Asimismo las relaciones que se traban entre « ellógimoi » y « aparchai ». Es frecuente que los críticos subordinen a la precisión histórica de los « ellógimoi » su condición de sucesores de los apóstoles. Si lo que se busca es la respuesta a este último problema no es fácil justificar semejantes rodeos; tanto más que, a causa de la oscuridad de algunos extremos del texto, es inevitable que el coeficiente de error, crezca en la misma medida en que se multiplican las cuestiones conexas.

La misma exigencia de simplificación sugiere la conveniencia de esquivar la ambigüedad de los « ekeinoi ». Los « ellógimoi » se presentan como sucesores de hecho de tales personajes; con toda probabilidad esos « ekeinoi » son los « apóstoloi »; aun cuando siempre es posible una instancia en contrario. ¿Cabe un planteo libre de equívocos? La respuesta reclama un examen cuidadoso de los datos textuales.

No habla de sucesión apostólica, ni la requiere formalmente su razonamiento (« Ils continuent par conséquent, de par la vo-

lonté des apôtres, l'œuvre entreprise par ceux-ci. En ce sens, ils sont réellement leurs successeurs »).

Tres grupos de personajes actúan como protagonistas en los capítulos centrales de la I Cl.:

1º los « *apóstoloi* », ordenadores de los « *aparchaí* » (108) y de los « *proeireménōi* » (109);

2º los « *ekeînoi* », que instalan ministros en su cargo: « *toûs katastathéntas* » (110), y

3º los « *ellógimoi* », que también consagran: « *toûs katastathéntas* » (111). Puesto que los « *ekeînoi* » se prestan al equívoco, bueno será prescindir de ellos en el análisis ulterior.

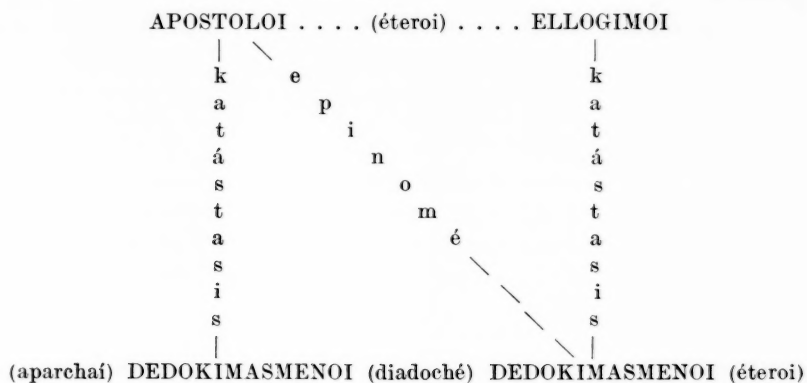
Conviene además reducir las fórmulas señaladas a otras equivalentes de estructura homogénea y sencilla. Todos los sujetos pasivos de la « *katástasis* » son « *dedokimasménōi* »: los « *aparchaí* » debieron someterse a la « *dokimé* » de los apóstoles, antes de recibir la ordenación episcopal o diaconal (112); y también los ordenados posteriormente, porque así lo establecieron los apóstoles (113). Síguese en consecuencia que los « *ellógimoi* » se sujetaron a estas normas en la ordenación de los « *katastathéntas* ». Con lo que es posible sintetizar las fórmulas susodichas en estas otras equivalentes: las de tipo 1º, se resumen en esta complexiva:

« *apóstoloi katéstesan dedokimasménous* » (« *aparchás* »);

las del grupo 3º, se reducen también a esta otra equivalente:

« *ellógimoi katéstesan dedokismasménous* » (« *éterous* »).

Observemos todavía que la actividad de los « *apóstoloi* » no se ciñe a la instalación de los « *aparchaí* »; gracias a la « *epinomé* », reguladora de la « *katástasis* », alargan su acción a los « *éteroi dedokimasménōi* » que habrán de ser ordenados en el futuro. Sintetizando todos estos datos textuales, podemos representar en forma gráfica la estructura de la « *katástasis* » ministerial cual la concibe Clemente:



(108) I Cl., 42, 4.

(109) I Cl., 43, 1; I Cl., 44, 2.

(110) I Cl., 44, 3.

(111) I Cl., 44, 3.

(112) I Cl., 42, 4.

(113) I Cl., 44, 2.

Huelga justificar el cuadro: todos sus elementos son formales en el texto clementino. Nos hemos limitado a verter en pasiva la « dokimé » de los « aparchái »; y a extender al versículo 3º la ley formulada en el 2º, en virtud de la cual, todos los ministros deberán ser « dedokimasménoi » al recibir el ministerio eclesiástico. Quedan separados en planos diversos los « ordenadores » y los « ordenandos ». Resulta en definitiva una doble serie de relaciones: *las verticales*, se resumen un reiterado « katéstesan » que enlaza « apóstoloi » y « ellógimoi » con sus respectivos « dedokimasménoi » instalados por ellos; *las horizontales* recogen los vínculos que se establecen recíprocamente entre los diversos ordenadores por una parte, y los ordenados por otra. Mientras el texto clementino enuncia con idéntica expresión formal las relaciones « verticales » de instalación ministerial (114), alude a las relaciones « horizontales » con fórmula diversa: entre los « dedokimasménoi » (ordenados = ministros locales inferiores), escribe un « diadéxontai » (115); la sucesión toca aquí su máximo de expresividad. Muy inferior es la fórmula que expresa las relaciones surgidas entre los ordenadores (« apóstoloi » y « ellógimoi ») (116): los « ellógimoi » se nos presentan como otros — « éteroi » — apóstoles. De suyo la idea de sucesión en este clima tendría formulación adecuada si ese « éteroi » se refiriera sin incertidumbre a los « apóstoloi » y no a los « ekeínoi » que, complican la exégesis.

Prescindiendo de los « ekeínoi », como nos hemos propuesto por razones metodológicas, ¿quedan desvinculados entre sí « apóstoloi » y « ellógimoi »? De ninguna forma: la doble « katástasis » vertical y la « diadoché » horizontal que las enlaza por su base, traban sólidamente todos los elementos del conjunto en un sistema unitario. En el que, tanto los « apóstoloi » cuanto los « ellógimoi », tienen su posición fija y su correlación mutua, aunque mediata, bien determinada. Pero hay todavía más: la « epinomé » actúa a manera de una lazada « diagonal » que refuerza la solidez y unicidad del sistema. Directamente liga los « apóstoloi » con los « éteroi dedokimasménoi », pero indirectamente el beneficio se extiende a todos los ángulos del cuadrilátero. También a las relaciones entre los « apóstoloi » y los « ellógimoi »: indiscutiblemente se tornan mucho más íntimas. Y esto por doble motivo:

1º Porque la « epinomé » tiende un puente directo entre los « apóstoloi » y los « ellógimoi », aun en el supuesto que se interpongan entre ellos personajes intermedios representados por el pronombre « ekeínoi ». En efecto: tendida la « epinomé » hacia el futuro, sin límite de tiempo, abarca sin excepción a todos los ministros llamados a ocupar cargos eclesiásticos; por tanto, también a los instalados por los « ellógimoi ». Por disposición apostólica, deberán ser « dedokimasménoi ». Previdentes como eran los apóstoles,

(114) I Cl., 42, 4, ἀπόστολοι... καθίστα-
νον τὰς ἀπαρχάς; I Cl., 44, 3, τοὺς οὖν κα-
τασταθέντας... ὑφ'ἐτέρων ἐλλογίμων ἀνδρῶν.

(115) I Cl., 44, 2, διαδέζωνται ἕτεροι δε-
δοκιμασμένοι ἄνδρες.

(116) I Cl., 44, 3, ἢ μεταξύ ὑφ'ἐτέρων.

no pudieron dictar normas sobre los ordenandos sin pensar en los ordenadores (117). Dicho en otras palabras: la « epinomé » que regula los requisitos de los « dedokimasménoi », no podía preterir el perfil de los « doki-másantes ». Que, en nuestro caso concreto, son los « ellógimoi », puesto que ellos son quienes ejercen la « katástasis ». De ahí se sigue un contacto inevitable entre los « apóstoloi » y los « ellógimoi », sea cual fuere la distancia que se suponga entre ellos.

2º Conviene no echar al olvido la finalidad que persigue la « epinomé ». Enderezada como iba a suprimir las luchas en torno a los ministerios (118), no podía dejar al descubierto ninguno de los focos posibles de ambición. Dos eran los esenciales, correspondientes a los dos polos de la « katástasis »: ante todo la emulación entre los aspirantes a un determinado cargo eclesiástico; luego, las rivalidades no menos peligrosas de los jerarcas llamados a instalar en sus cargos semejantes candidatos. Si, pues, Clemente, atribuye eficacia definitiva a esa ordenación apostólica encerrada en la « epinomé », síguese en buena lógica que supone anulado el doble peligro. Y que la « epinomé » elimina de raíz ambos focos de disensión. No hubiera sido una legislación prudente ni integral, de no haber previsto ambos extremos. Ciertamente que Clemente no recuerda de manera explícita sino la provisión apostólica, en torno a los ministros locales; pero así lo requería la situación concreta en Corinto. Ello no significa preterición del polo correlativo, que nuestro autor supone en su razonamiento. En caso contrario, todo él carecería de nervio; y no hubiera tenido la aceptación que tuvo. Clemente va directo a su meta; no se detiene en detalles tangenciales; pero los supone de manera implícita cuando son esenciales. Y esencial es, sin duda ninguna, que la « epinomé », que regula la ordenación de los ministros, no eche al olvido ni los ordenandos ni los ordenadores. Clemente llama a estos últimos « ellógimoi ».

En realidad las dos razones se reducen a lo mismo: a mostrar que la « katástasis » es objeto de legislación apostólica; y que la « katástasis » tiene una estructura completa que debieron abarcar por entero las disposiciones de los Doce. Los « ellógimoi », agentes de la « katástasis » no pudieron esquivar la zona de influencia apostólica en que aquélla se sitúa.

Los « ellógimoi » — esos personajes relevantes por sus dotes personales y distintos por sus poderes — continúan en la historia de la iglesia, una actividad reservada en vida al colegio apostólico. Confieren la « katástasis » regulada *en virtud de una ordenación* dictada por los apóstoles. ¿No equivale a decir que poseen autoridad apostólica, *recibida por trámite apostólico*?

¿No era ése el único detalle que nos faltaba para poder hablar de su-

(117) Escribe justamente el P. ZAPELENA: « Si vero objectum ordinationis apostolicae fuit, ut primis viris probatis (in episcopatum), alii viri probati succederent, habes mandatum divinum implicitum de instituen-

dis episcopis, quum sacerdotes presbyteri adesse non possint sine vero episcopo a quo consecrarentur » (*op. c.*, pág. 23).

(118) *I Cl.*, 44, 1-2.

cesión apostólica de los « ellógimoi » en términos formales? Lo hemos descubierto al aproximar el mensaje completo de la « katástasis » y de la « epinomé ». Ambos temas son explícitos en el texto clementino. Y ambos a dos sostienen la idea de sucesión apostólica. No es preciso que aflore en términos expresos. Los « ellógimoi » reúnen todos los requisitos necesarios y convenientes para sostener con honor el título de « diádochoi » de los Doce. Aunque falte el tecnicismo. Este es también un detalle. Pero no esencial.

* * *

Hemos prescindido de los « ekeinoi » para ahorrarnos en el análisis complicaciones engorrosas. Para nosotros, lo hemos dicho, es cosa clara que los « ekeinoi » representan el grupo de los Doce (119). Podemos preguntarnos ahora: ¿cuáles serían las consecuencias de la hipótesis contraria, que pretende identificarlos con los « aparchai » (120)?

Comencemos por eliminar una interpretación incompatible con los datos textuales. No es lícito identificar adecuadamente « ekeinoi » y « aparchai » reducidos a la condición de simples ministros locales (121). Sea lo que fuere de los « aparchai », es innegable que los « ekeinoi » confieren la « katástasis » (122). Y la « katástasis » no está en manos de los ministros inferiores circunscritos en las comunidades locales. Fue monopolio de los apóstoles, de sus delegados, o de sus sucesores. La literatura cristiana primitiva no autoriza a estirar el círculo de los jefes administradores de la « katástasis » (123). Carece de base documental, por lo mismo, la hipótesis arriba consignada, según la cual, los ministros locales poseerían un poder fecundo de multiplicación que la historia desconoce. Creados « episkopoí » los « aparchai » habrían continuado a su vez nombrando sucesores suyos en el ministerio:

APOSTOLOI

|
k
|

APARCHAI (= EKEINOI) — ELLOGIMOI — DEDOKIMASMENOI

La lista comporta tres generaciones sucesivas, todas ellas en idéntico plano (124). Los exegetas en cuestión escamotean la « diadoché » apostólica.

(119) Cf. notas 90 y 95.

(120) Cf. nota 91.

(121) R. A. LIPSIVS, *De Clementis Romani Epistola ad Corinthios priore disquisitione*, Lipsiae, 1855, pág. 16 s.: « Nemo non intelligit eos qui iam ἑτεροι ἐλλόγιμοι ἄνδρες appellantur, diversos esse ab iis qui paulo ante iisdem fere verbis vocati sunt ἑτεροι δεδοκιμασμένοι ἄνδρες. Nam utrique ex presbyterorum quidem et diaconorum numero sunt; sed ii de quibus antea sermo

erat, sunt successores eorum presbyterorum qui ab apostolis olim constituti erant. Postea vero ἑτεροι ἐλλόγιμοι ἄνδρες ipsis apostolis opponuntur, ita ut statim appareat, eorum presbyterorum qui ab apostolis neque vero a decessoribus eorum ordinati sint mentionem fieri ».

(122) *I Cl.*, 44, 3.

(123) Cf. nota 80, 81, 86.

(124) También Harnack propone el mismo esquema « genealógico »: « ἐλλογίμων

No pueden hacerlo, sin embargo, sino violentando la auténtica fisionomía de la « katástasis » sobre la cual estriba el razonamiento clementino.

Se ha intentado otra interpretación de los « ekeínoi » mucho más respetuosa para con los datos textuales y las exigencias de la « katástasis ». Consiste en suponer que los « aparchaí », simples ministros de las comunidades locales, acabaron por heredar de los apóstoles la potestad de conferir la « katástasis ». Reconocen que no pasa de conjetura; pero la creen muy en consonancia con los datos de la literatura cristiana primitiva (125). Los « ekeínoi » clementinos, serían ya esos « aparchaí » considerados en la segunda fase de su historia. Los datos de la I Cl. arrojan de consiguiente esta doble serie:

APOSTOLOI	—	EKEINOI (= APARCHAI)	—	ELLOGIMOI
k				k
APARCHAI		— d —		ETEROI DEDOKIMASMENOI

Es doble la sucesión: explícita en el « diadéxontai » la ministerial; más imprecisa la apostólica, apoyada en el « éteroi ».

¿En qué difiere esta interpretación de la que hemos sugerido por nuestra cuenta arriba? Las dos defienden la presencia de una auténtica sucesión apostólica. Pero mientras en un esquema hay tres elementos:

APOSTOLOI — EKEINOI (= APARCHAI) — ELLOGIMOI

en el otro, se reducen a dos:

APOSTOLOI (= EKEINOI) — ELLOGIMOI

La conjetura de los « aparchaí », que incrementa de un miembro la lista de sucesión clementina, carece de apoyo en el texto. Prescindiendo de ella quedaría una serie ternaria verosímil:

APOSTOLOI — EKEINOI — ELLOGIMOI

Esos « ekeínoi » serían auténticos sucesores de los apóstoles, por conferir la « katástasis » en las condiciones que hemos reivindicado para nuestros « el-lógimoi ». Los cuales, a su vez, sucederían inmediatamente a los « ekeínoi » y mediatamente a los « apóstoloi ».

No tendríamos mayor dificultad en aceptar ese esquema, si hallara apoyo textual, que nos parece insuficiente en la I Cl. Sostenemos por tanto la identificación de « apóstoloi » y de « ekeínoi ». Los « ellógimoi » son sucesores inmediatos de los apóstoles; personajes de la talla de Timoteo y

ἀνδρῶν. Hi sunt viri δευτέρως γενεᾶς i. e. presbyteri ab ipsis apostolis constituti; sed illi in v. 2 commemorati δεδοκιμασμένοι ἄνδρες sunt viri τρίτης γενεᾶς » (O. GEB-

HARDT, A. HARNACK, *Patrum Apostolicorum opera*, Leipzig, 1876, I, pág. 72).
(125) VAN DEN EYNDE, *op. c.*, pág. 72.

de Tito; no ya discípulos de los mismos pertenecientes a la « tercera generación ».

Pero la discusión es marginal. Porque en lo esencial, ambas opiniones coinciden: hay sucesión apostólica. Y los « *ellógimoi* » son auténticos sucesores, sean de la generación que sean.

* * *

¿Y qué decir de la conjetura arriba apuntada? ¿Qué relaciones se establecen entre los « *aparchaí* » y los sucesores de los apóstoles?

Comencemos por advertir que el texto clementino no nos autoriza a identificar a los « *aparchaí* » ni con los « *ekeínoi* », en la lista ternaria; (126), ni con los « *ellógimoi* » en la binaria. Reconozcamos por otra parte, sin ambages, que esas ecuaciones se inspiran en un principio solidísimo. Sabido es que normalmente el primogénito es el sucesor nato en el sistema hereditario, de validez amplísima en todos los campos y en todos los pueblos. Incluso tiene su reflejo en el sistema electivo: los generales de Alejandro alegaron su antigüedad, — su condición de « *aparchaí* », — a la hora de reivindicar sus pretensiones a la « *diadoché* » del Conquistador. Las Pastorales parecen alinearse en este orden de ideas: ¿no fueron sucesores de Pablo sus colaboradores de la primera hora? No repugna, por tanto, que los « *ellógimoi* » procedan de las filas de los « *aparchaí* ».

Lo cual no lleva consigo que todos los « *aparchaí* » hayan obtenido el título de « *ellógimoi* ». No todos podían serlo sin más requisitos: entre los « *aparchaí* » clementinos, figuran los « *diákonoi* ». De ellos no se ha oído jamás que hayan poseído el poder de conferir la « *katástasis* » que ejercieron los « *ellógimoi* ». No todos los « *aparchaí* » de Pablo alcanzaron la condición privilegiada de Timoteo y de Tito. Varios de ellos continuaron encuadrados en las comunidades locales hasta el fin de sus días. Ni todos los generales de la primera hora pasaron a ser « *Diádochoi* » de Alejandro. Muchos de ellos hubieron de resignarse a servir a sus colegas de la víspera, en la administración de alguna satrapía.

Y es que la idea de « *aparché* » abstrae de la condición de ministerio local o apostólico. Nada extraño, pues, que se la encuentre cabalgando entre ambas series de sucesión. Representa un magnífico título de excelencia, que avala el tránsito del segundo grupo al primero, en el que todos deben ser « *ellógimoi* ». Pero no basta evidentemente la antigüedad cronológica para asegurar el paso.

Clemente no podía descender a detalles de este tipo, sin retrasar indefinidamente su cometido específico. Por eso es bien explicable su laco-

(126) COLSON, *op. c.*, pág. 70.

nismo. Esto supuesto, no hallamos inconveniente en suscribir la hipótesis de la ecuación entre los « ellógimoi » y los « aparchai ». Bien entendido, sin embargo, que no podemos concebirla, en modo alguno, adecuada.

2) *Los ἐλλόγιμοι en el contexto.*

La consideración del contexto confirma las conclusiones arriba consignadas.

Notemos *dos ecuaciones* utilizadas por los exegetas como trampolín en sus respectivas inferencias: La primera, basada en el tema « dokimé » expresado en los capítulos 42 y 44 (127), constituye instrumento incomparablemente apto para rastrear el carácter ministerial del « diadéxontai » clementino. La segunda acusa una naturaleza diversa: enlaza los « éteroi dedokimasménoi ándres » con los « éteroi ellógimoi ándres » (128). Se advertirá que el paralelismo es puramente externo; lo que no impide que, encuadrado en sus justos límites, pueda aclarar la naturaleza de los « ellógimoi », redondeando los datos relativos a la sucesión implícita en Clemente.

Son reprobables las exégesis de Rothe y de Baur, por la interpretación rígida de este último paralelismo. El primero estima de rango « apostólico » así los « dedokimasménoi » cuanto los « ellógimoi »; el otro cree que ambos grupos de personajes son de condición « ministerial ». Caben aun otras dos hipótesis que ellos no tuvieron en cuenta: que sean « apostólicos » los « dedokimasménoi » y « ministros simples » los « ellógimoi »; y, en fin, que sean « ministros » los « dedokimasménoi » y « apostólicos » los « ellógimoi ».

La 1ª y 3ª de estas cuatro hipótesis quedan descartadas por el mero hecho de ser ministerial el « diadéxontai » de Clemente. Los « dedokimasménoi », en consecuencia, no son sucesores formales de los apóstoles, sino de los « aparchai ».

La hipótesis 2ª suscrita por Baur y correligionarios, amén de la violencia que entraña el hecho de relegar a rango puramente ministerial a personajes que, como los « ellógimoi » ejercen potestad sobre la « katástasis », implica una contradicción interna. Esos autores entienden la ecuación « éteroi dedokimasménoi ándres » = « éteroi ellógimoi ándres », en sentido fuerte. Lo cual lleva consigo la identidad: « dedokimasménoi » = « éllógimoi »; ecuación que, a su vez, habida cuenta de los datos del texto desemboca en esta otra: « proeireménoi » = « ekeínoi ». Ahora bien, nuestros intérpretes identifican los « proeireménoi » con los « aparchai », simples ministros locales; y los « ekeínoi » con los apóstoles. ¿Es legítimo equiparar el ministerio local con la función apostólica? Quedaría el recurso de elevar los « aparchai » a rango apostólico. Pero prefieren rebajar la función apostólica a un nivel que puedan recoger los ministros locales. Con lo que, escamotean sin remedio las dimensiones auténticas de la « katástasis ». Violentarla en

(127) I Cl., 42, 4; I Cl., 44, 2.

(128) I Cl., 44, 2; I Cl., 44, 3.

un contexto en que Clemente la describe con mimo, equivale a renunciar a su entendimiento.

Queda, por exclusión, la 4ª hipótesis como única lectura aceptable del pensamiento clementino: Los « dedokimasménoi » son ministros locales como lo fueron los « aparchaí »; los « ellógimoi », en cambio, se sitúan en nivel análogo a los « ekeînoi », (= apóstoloi) con rango apostólico, por la función que ejercen en la colación de ministerios. No es lícito forzar el paralelismo enunciado: fundado en el « éteroi » implica una proporcionalidad cuyo alcance puede enunciarse en estos términos: la misma relación que corre entre los primeros « dedokimasménoi » y los « éteroi dedokimasménoi », debe suponerse entre los primeros « ellógimoi » y los « éteroi ellógimoi ». En concreto:

$$\frac{\text{APARCHAI}}{\text{ETEROI DEDOKIMASME NOI}} = \frac{\text{APOSTOLOI}}{\text{ETEROI ELLOGIMO I}}$$

Nuestra fórmula no hace sino recoger en lenguaje « matemático » los datos textuales. ¿Será lícito extender hasta aquí las leyes de las proporciones? Estas se fundan en la igualdad de dos razones. Lo que, en nuestro caso significa que es idéntica la relación que se establece entre los « aparchaí » y los « éteroi dedokimasménoi », por una parte, y entre los « apóstoloi » y los « ellógimoi », por otra. Si entre los primeros se advierte un lazo de tipo « diadoché », no está fuera de lugar la sospecha de su presencia en la otra. Los « ellógimoi » serían « diádochoi » de los apóstoles, de la misma manera que los « éteroi dedokimasménoi » lo son de los « aparchaí ».

Adviértase que nuestra exégesis no se ciñe a la aceptación de una sola de las dos ecuaciones. Las dos tienen su correspondiente mensaje, que reclama lugar preciso en el conjunto.

Nuestra lectura queda también a mitad de camino entre los extremos unilaterales de Lightfoot y de Liddon (129). No hay en el texto clementino ni sólo *ordenados* ni sólo *ordenadores*. Los « dedokimasménoi » pertenecen al primer grupo; los « ellógimoi », integran el otro.

Esta elasticidad es posible superada la rigidez con que se ha querido interpretar el « éteros ». Dix anatematiza y substituye la exégesis tradicional del pronombre (130). Entre la lectura que propone y la que critica, cabe también un término medio. Los personajes relacionados por el « éteroi » no son, a nuestro entender, ni « específicamente idénticos », ni tampoco « cualitativamente diversos ». Son, sencillamente, análogos. Acusan aspectos idénticos y rasgos diferenciales, cuyo conjunto no sólo no se opone, sino que posibilita la misma « diadoché ». Porque la sucesión sería pura utopía de exigir substitución en sentido idéntico. Y sería palabra huera, de no haber un fondo estable a lo largo de la transmisión de una mano a la otra. Por eso hay « diadoché »: « aparchaí », — « dedokimasménoi »: a pesar de

(129) TURNER, *art. c.*, pág. 112, nota 1.

(130) DIX, *op. c.*, pág. 112, nota 2.

que los « dedokimasménoi » no son ya « aparchaí », sino substitutos suyos de una generación posterior. Por eso no repugna tampoco la sucesión: « apóstoloi » — « ellógimoi »: aunque éstos últimos no puedan igualar la condición de los apóstoles, nada impide que sean capaces de substituirlos en el ejercicio de la « katástasis »; para la que, se supone, han recibido mandato especial. Y en este aspecto, los « ellógimoi » son « éteroi apóstoloi », son sus sucesores auténticos.

• • •

No se mudan las conclusiones, llevados los « ellógimoi » al tribunal de la *teología clementina*.

Dos principios teológicos dominan las páginas de eclesiología de la I Cl.: la teocracia (131) y el paralelismo (132).

Del principio de *paralelismo* se desprende la no repugnancia de la tesis de sucesión apoyada en los « ellógimoi ». Inspirado tal vez en S. Juan (133), Clemente enuncia una proporción que resume la simetría de actividad de Cristo y sus apóstoles:

$$\frac{\text{THEOS}}{\text{CHRISTOS}} = \frac{\text{CHRISTOS}}{\text{APOSTOLOI}}$$

Pero la historia no concluye a la muerte de los apóstoles. Detrás de ellos queda una actividad pendiente y un programa vastísimo. Clemente no se contenta con « armonizar » simétricamente la primera fase; intenta una segunda ecuación, ajustada siempre a su « eutáktos » helenístico:

$$\frac{\text{CHRISTOS}}{\text{APOSTOLOI}} = \frac{\text{APOSTOLOI}}{\text{ELLOGIMOI}}$$

Y es que, considerada la historia de la iglesia desde el ángulo de la « katástasis », a la que Clemente dedica atención especial por razones polémicas, vemos que los « ellógimoi » ejercen el poder de los apóstoles, recibido de sus manos, y ejercido en modo análogo — « éteroi » — a los Doce (134).

Nos hallamos, cierto, frente a un esquema de « parádosis » más bien que de « diadoché ». Pero no es menos verdad que en el helenismo, el movimiento de « parádosis » se resuelve en listas de « diadoché », siempre que el contexto lo consiente.

Volvamos al texto clementino. No hay sucesión, aunque hay tradición, entre Dios y Cristo; ni tampoco entre Cristo y sus apóstoles. No la hay, ni puede haberla, porque ni Dios ni su Cristo, pueden dar por concluída jamás su acción personal en el mundo y en la iglesia. La cosa cambia en el caso

(131) I Cl., 42, 2: ἀπὸ τοῦ θεοῦ... ἐκ θελήματος θεοῦ.

(132) I Cl., 42, 2: ἐγένοντο οὖν ἀπό- τερα εὐτάκτως.

(133) I Cl., 42, 1 y Jo. 17, 18; I Cl., 42, 2 y Jo. 20, 21.

(134) I Cl., 44, 3.

de los apóstoles y de los « ellógimoi », por ser personajes caducos. La sucesión aquí se impone, para que no quede en suspenso una actividad de duración superior a la de los depositarios.

¿La insinúa el texto? Desde el ángulo del paralelismo, los « ellógimoi » deben haber recibido la potestad que ejercen de los Doce, como los Doce la recibieran de manos de Cristo. En caso contrario, no habría la simetría en que Clemente se complace. Y si los « ellógimoi » ejercen un poder apostólico recibido de los apóstoles, los « ellógimoi » actúan como sucesores formales.

Tal vez sea aventurado forzar hasta este extremo el principio de paralelismo. Nadie nos asegura que lo haya formulado Clemente sin reservas. Pero de todas formas, quede bien sentado que el « eutáktos » clementino, no es adverso; antes bien se armoniza perfectamente con la hipótesis de la sucesión; más todavía: representa una clara presunción favorable a la « diádoché ». Sucesión que se apoyaría, en todo caso — y esto interesa subrayar — sobre la figura de los « ellógimoi ».

El principio de teocracia implica en la I Cl. una doble afirmación: que todo poder tiene su origen fontal en Dios (135); y que, todo poder eclesiástico, desciende por conducto apostólico (136). A la hora de resumir su razonamiento con la introducción de los « ellógimoi », no iba a olvidar Clemente los principios rectores establecidos en sus premisas.

Los « ellógimoi » actúan de forma paralela a los apóstoles en la colación de ministerios. El resultado de la actuación es análogo, hasta el punto de que, negar su legitimidad, constituye pecado no leve (137). Si, pues, los « ellógimoi » gozan de potestad y de potestad legítima en el seno de la iglesia, quiere decir que la tienen recibida directa o indirectamente de los mismos apóstoles. Conclusión que ratifica en sentido idéntico la que anotábamos arriba: ejercen los « ellógimoi » una función típicamente apostólica y la tienen heredada de los mismos apóstoles, ¿no es lo mismo que decir que son sus « diádochoi »?

Aun cuando el texto clementino callara la « epinomé », deberíamos sospechar su existencia, en virtud del principio teocrático a que ajusta Clemente su raciocinio. La función de los « ellógimoi » no se explica en su esquena, sino en el supuesto de que sean sucesores auténticos de los Doce.

Paralelismo y teocracia: dos principios eclesiológicos que se refuerzan mutuamente. Y que nos permiten concluir de manera homogénea a como lo hicimos antes.

• • •

Séanos lícito cerrar el recuento de las razones que abonan nuestra interpretación de los « ellógimoi », con una alusión rápida al *clima* en que se inscribe el documento clementino.

(135) I Cl., 42, 2 y I Cl., 61, 1-2.

(136) I Cl., 42, 3.

(137) I Cl., 44, 3.

Tiempo hubo en que no se concebía la persistencia de una potestad, de un depósito, de una doctrina, al margen de la « diadoché ». Tanto la literatura helenística, cuanto los escritos judíos de esa franja, que precede y sigue inmediatamente el alumbramiento del fenómeno cristiano, constituyen buena prueba de ello (138). Clemente es hijo de su tiempo. Y por lo tanto, tributario de esa mentalidad que suscribe explícitamente con su « diadéxontai » en el centro de su carta. Si lo tuvo presente al evocar el ritmo de conservación del ministerio local, ¿iba a olvidarlo al pensar en el futuro de la actividad apostólica?

Nótese que Clemente concibe la « katástasis » como poder apostólico, transmisible y, de hecho, transmitido a la muerte de los Doce. Convergen todos los requisitos que reclamaban los antiguos para recurrir a la « diadoché ». Nuestros escrúpulos actuales carecen de valor retroactivo. Es ilícito cerrar el paso a temas arcaicos, por dificultades ligadas a nuestro tiempo, que desconocieron los antiguos. Una de ellas depende de la definición formal de apostolado en que se hallan enzarzados en la actualidad nuestros exegetas (139). Otra, de la relación entre « parádosis » y « diadoché » entendida a la luz de los esquemas contemporáneos (140). Clemente sonreiría a la vista de esas instancias contrarias a la hipótesis de la sucesión de los apóstoles. Le basta saber que la « katástasis » es algo perteneciente al apostolado histórico; y que es un ministerio llamado a prolongarse más allá de su muerte. Esa « katástasis » constituye un depósito susceptible de sostener una cadena de « diadoché ». ¿Qué falta hace que Clemente se refiera o no a la « parádosis », entendida como la entendemos hoy, en sentido técnico? Para él, como para sus contemporáneos, la « diadoché » se apoya indiferentemente sobre un depósito doctrinal, o ministerial, o jurídico. Basta que tenga una exigencia de perennidad y que sea en cierto modo trasmisible. La « katástasis » llena cumplidamente todos estos requisitos.

Obligado a delinear la trayectoria de la « katástasis », Clemente echó mano de los esquemas de su tiempo. Y nos puso frente al tema de la « diadoché ». Lo hizo sin preparación ninguna, sin énfasis, como refiriéndose a una cosa normal de todos aceptada. Porque, en realidad, ésa era y no otra, la situación histórico-ambiental. Clemente habló así de los « ellógimoi », situándolos exactamente en el punto preciso de su eclesiología. Y no se detuvo tampoco a justificar su origen ni su significado, porque no lo estimaba necesario. Lo que dice y lo que calla, todo se ilumina encuadrado en su verdadero marco histórico. Un marco francamente favorable a la « diadoché », libre de las cortapisas que hoy quisieran imponer interesadamente ciertos exegetas.

(138) DIX (*op. c.*, pág. 104) lo ha puesto de manifiesto por lo que se refiere al ministerio local, calcado del sacerdocio judío. No se trata de un caso particular. En otros

dominios y en otras literaturas, se aprecia idéntico fenómeno.

(139) Cf. DIX, *op. c.*, pág. 104.

(140) Cf. VON CAMPENHAUSEN, *op. c.*, pág. 171-172.

Es ya hora de concluir nuestra encuesta. No anduvimos errados al señalar el tema de los « ellógimoi » como enclave decisivo en nuestro problema. No sin razón la curva exegética de la I Cl., se orientaba cada vez con mayor decisión hacia estos personajes. Y el acercamiento se traducía invariablemente en un progreso en la marcha.

Pesaba sobre los « ellógimoi », desde el tiempo de Harnack, un múltiple interrogante al que se venían dando respuestas divergentes: ¿Cuál es la versión exacta del término? ¿Quiénes son esos enigmáticos personajes? ¿Son capaces de sostener la tesis favorable a la tesis de implicitud de la sucesión apostólica en la I Cl.?

Un análisis imparcial de los textos nos autoriza a afirmar que:

1º en virtud de *su etimología*, no hay repugnancia en apoyar sobre los « ellógimoi » el título de sucesores de los apóstoles;

2º por *la función* que ejercen en el cuadro clementino, representan auténticos substitutos de los apóstoles en uno de los extremos más típicos de su ministerio;

3º al desentrañar *su naturaleza*, a la luz del texto y del contexto, reúnen los « ellógimoi », todos los rasgos esenciales de los « diádochoi ». No es menester que se expliciten en un texto, preocupado por otras cuestiones derivadas. Ni constituye dificultad la ausencia del término « diádochos », que Clemente conoce y emplea; puesto que, en su siglo, como hoy y siempre, es lícito expresar la misma idea de modos diversos; y las coordenadas del contexto, pueden a veces suplir con ventaja, la precisión del tecnicismo.

ANTONIO M^a. JAVIERRE

TEOFILO D'ALESSANDRIA *

(Continuazione)

PARTE TERZA

DOTTRINA

CAPO I

ORIGENE SECONDO L'INTERPRETAZIONE DI TEOFILO

Il modo, con cui Teofilo s'è accostato ad Origene e ne ha interpretato il pensiero nel periodo più intenso della lotta antiorigeniana, ci serve ad introdurci a parlare della sua dottrina, perchè fu principalmente in risposta ad errori presunti o reali del Dotto alessandrino che il Nostro espose e difese gli insegnamenti tradizionali. La rassegna e la confutazione degli errori origeniani si trova soprattutto nell'*epistola sinodica*, indirizzata ai vescovi di Palestina e di Cipro, e nelle *lettere pasquali* del 401, del 402 e, in parte, del 404, pervenuteci per intero nella traduzione di S. Girolamo. L'esame di questi scritti ci pone di fronte alle accuse che Teofilo enumera contro Origene, traendole generalmente dal Περὶ ἀρχῶν.

1. - II Περὶ ἀρχῶν

La principale e la più discussa opera teologica di Origene è il Περὶ ἀρχῶν o *De Principiis*, scritta verso il 225 ad Alessandria (1). Il testo originale greco è andato perduto, salvo le citazioni di due lunghi brani, conservati nella *Filocalia*. Esiste, però, una *traduzione latina* di Rufino, nella quale il prete aquileiese ha modificato ed anche soppresso passi discutibili,

* Cfr. le puntate precedenti in « Salesianum », 18 (1956), pp. 215-246; 498-535; 19 (1957), pp. 34-82; 215-272.

(1) PG 11, 111-414; ed. KOETSCHAU P., in *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Origenes Werke* V (Leipzig 1913).

Si veda anche l'interessante studio di BARDY G., *Recherches sur l'histoire du texte et des versions latines du De Principiis d'Origène* (Paris 1923), dove l'autore in opposizione a KOETSCHAU difende la sostanziale fedeltà della traduzione di Rufino al testo originale.

introducendovi premeditatamente brani, tolti da altre opere di Origene. Una *traduzione letterale* di *Girolamo* non è più conosciuta che per ventisette brevi frammenti.

Oggetto dell'opera sono i *principi*, cioè gli articoli fondamentali della dottrina ecclesiastica, posti da Origene a base delle sue speculazioni, e le verità primordiali dedotte col raziocinio teologico dalle premesse, quando manchi su certi punti una rivelazione formale. Si tratta pertanto di un arduo abbozzo, per quel tempo, d'una sintesi teologica, divisa in quattro libri.

Premesso un prologo descrittivo dell'opera e delineati i principi su cui poggia (cc. 1-2), nel *libro primo* il Luminare alessandrino discute sulle tre Persone divine: sull'incorporeità e sull'invisibilità del Padre, sul Verbo, Figlio e Sapienza, e sullo Spirito Santo, che esiste *per Filium* ed abita nelle anime giuste (cc. 3-4); sugli spiriti creati, angeli e demoni, di cui determina la gerarchia ed il succedersi delle variazioni subite da ciascuno di essi malgrado la primitiva uguaglianza (cc. 5-8). Nel capitolo settimo esamina la questione dell'animazione degli astri.

Il *secondo libro* s'occupa della creazione e dei rapporti della Trinità col mondo (cc. 1-7); dell'uomo, come essere spirituale decaduto, racchiuso in un corpo; della sua redenzione per mezzo di Gesù Cristo e degli ultimi fini (cc. 8-11).

Il *terzo libro* è consacrato ai fondamenti della morale ed espone la natura della libertà umana; la lotta che essa sostiene contro il demonio, il mondo e la carne (cc. 1-4), e il trionfo finale del bene (cc. 5-6).

Il *quarto libro* parla dell'ispirazione della sacra Scrittura (cc. 1-7) e ne delinea le teorie esegetiche per una retta interpretazione (cc. 8-27). Gli ultimi dieci capitoli (28-37) riepilogano tutta l'opera (2).

Nella prefazione del *De Principiis* (3) Origene accenna a due criteri, che lo guidarono nella composizione del trattato: *l'ecclesiastica praedicatio* e *l'exercitatio*. La predicazione ecclesiastica costituisce la norma suprema, dalla quale nessuno deve scostarsi, ed abbraccia l'insieme delle verità di fede chiaramente proposte dalla Chiesa come oggetto obbligatorio per tutti i credenti. In questioni non esplicitamente risolte dalla predicazione ecclesiastica è lecito ai credenti, dotati di speciali lumi celesti, istituire una ulteriore ricerca, detta in termine tecnico *exercitium* o *exercitatio*.

In che modo concepiva Origene l'esercitazione? Generalmente come un mezzo a largo respiro per provare con argomenti e completare con ragionamenti scientifici, sempre nel quadro dell'insegnamento scritturistico, i dati della semplice fede nei punti, che essa lasciava ancora alla libera discussione, fino a costruire una nuova visione unitaria del mondo e delle

(2) Una breve e completa sintesi sul contenuto del *De Principiis* si trova in CADOU R., *La Jeunesse d'Origène. Histoire de l'École d'Alexandrie au début du III^e siècle* (Paris 1935) 263-331. Lo stesso autore

ha compilato un ottimo studio introduttivo al sistema di Origene, *Introduction au système d'Origène* (Paris 1932).

(3) Ed. KOETSCHAU, 7-16.

cose. Per realizzare questo grandioso piano occorre all'esercitazione del Maestro alessandrino uno strumento: la filosofia. Dall'esame interno delle sue opere risulta che egli più che elaborare un nuovo sistema filosofico assomigliò profondamente il pensiero medio platonico contemporaneo e se ne servì (4) nella formulazione della sua audace sintesi, dalla quale emergono principalmente tre elementi comuni colla tendenza generale della filosofia dell'epoca ed inassimilabili col pensiero cristiano: « il concepire tutto il processo come processo cosmico necessario; il concepirlo come processo ciclico, e per di più infinito; lo spiritualismo esagerato di questo stesso processo » (5). Perciò la visione unitaria di Origene, pur coi suoi innumerevoli pregi, racchiude imprecisioni di linguaggio, inesattezze, contraddizioni ed errori, che hanno alimentato la incresciosa battaglia origeniana del IV e dell'inizio del V secolo. Metodio d'Olimpo, Epifanio, Girolamo e Teofilo criticano aspramente alcune affermazioni contenute nei suoi scritti, mentre Panfilo, Didimo il Cieco e Rufino cercano di difenderne l'ortodossia.

Tre sono i capi comunemente segnalati, nei quali si manifesta la singolarità e l'erroneità di alcune ipotesi ricavate specialmente dal *De Principiis*: il subordinazionismo nella dottrina trinitaria, la teoria delle prove successive e l'allegorismo in esegesi (6).

2. - Il subordinazionismo nella dottrina trinitaria

Un primo carattere dell'origenismo consiste nella tendenza a stabilire una gerarchia tra le divine Persone (7).

Origene esprime la propria sincera adesione alla fede tradizionale nella unità e nella trinità di Dio sia quando riporta la formula battesimale, come in altri passi, dove rivela il suo pensiero sullo stesso argomento. Tuttavia nello sforzo speculativo di voler interpretare le relazioni fra le divine Persone e tra queste e il mondo creato sia visibile che invisibile manifesta un certo subordinazionismo. Infatti Dio, essendo assolutamente trascendente, non crea direttamente gli spiriti, ma si serve di un intermediario, il Logos, eternamente generato in modo spirituale dalla stessa sostanza del Padre come primo $\kappa\rho\iota\sigma\mu\alpha$, per mezzo del quale crea tutte le altre cose. Il Logos è Dio, realmente distinto dal Padre, come esige la fede, ma non è $\delta\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ e $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\theta\epsilon\omicron\varsigma$ come il Padre, bensì semplicemente $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$, $\delta\epsilon\upsilon\tau\epsilon\rho\omicron\varsigma\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$, Dio per partecipazione, principio degli altri esseri e strumento indispen-

(4) Si leggano al riguardo gli studi di DANÉLOU J., *Origène* (Paris 1948) 85-108; di CADIOU, *La Jeunesse d'Origène*, 169-262; di DE FAYE E., *Origène. Sa vie, son œuvre, sa pensée*. III *L'ambiance philosophique* (Paris 1927) e di BONNEFOY J. F., *Origène, théoricien de la méthode théologique*, in *Mélanges F. Cavallera* (Toulouse 1948) 87-145.

(5) VAGAGGINI C., *La natura della sintesi*

origeniana e l'ortodossia e l'eterodossia della dogmatica di Origene, in *La Scuola Cattolica* 82 (1954) 185.

(6) PRAT F., *Origène. Le théologien et l'exégète* (Paris 1907) pp. IX-XXXIII; D'ALÈS A., *Les erreurs d'Origène*, in *Études* 142 (1915) 312-327; FRITZ G., *Origenisme*, in *DThC* (Paris 1932) XXII, 2, coll. 1565-1574.

(7) PRAT F., *o. c.* XX-XXVIII.

sabile per un processo fisico cosmico necessario d'uscita dalla pluralità dell'Uno e di ritorno di questa all'Uno. Il Verbo nell'esercitazione di Origene non è assolutamente semplice come il Padre, ma ha già una certa molteplicità, che non distrugge l'unità di natura col Padre, spiegata mediante la contemplazione continua che fa di Lui.

Lo Spirito Santo procede dal Padre per il tramite del Figlio, che gli comunica coll'essere tutti gli altri attributi divini, ma è inferiore ad essi e la sua sfera d'azione è meno estesa che la loro (8).

Origene concepisce le tre Persone della Trinità a guisa d'una gerarchia di natura discendente: il Padre è alla sommità, il Figlio e lo Spirito Santo fanno da intermediari tra Lui e le creature. Questa concezione, che rassomiglia troppo alle tre ipostasi plotiniane, offrì esca agli avversari per accusarlo di errori nella dottrina trinitaria.

TEOFILO d'Alessandria ascrive ad Origene l'accusa d'aver posto limiti alla divina onnipotenza e alla sua universale provvidenza.

Tanta fecit deus, quanta poterat comprehendere et sibi habere subiecta suaeque prouidentia gubernare (9).

ORIGENE concepisce il mondo, nel senso generico di creazione, infinito nella durata, ma non nell'estensione, in quanto dove mancano limiti, non vi può essere comprensione, poichè l'Infinito è per sua natura incomprendibile. Egli insiste tanto su questo concetto da sostenere che la creazione si componga di un numero limitato di esseri, limitazione richiesta dalla conoscenza che Dio deve avere del creato e dalla cura che su di esso deve esercitare (10).

Quale sia nella sintesi origeniana il campo d'azione d'ogni singola persona divina sulle creature viene espresso con queste parole da TEOFILO:

Dicit filium dei, id est rationem et sermonem ac uirtutem eius, ad ea tantum, quae rationabilia sunt peruenire (11).

Dicit enim spiritum sanctum non operari ea, quae inanimia sunt, nec ad inrationabilia peruenire (12).

(8) Notizie sulla dottrina trinitaria d'Origene si possono leggere in TIXERONT J., *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*. I *La théologie anténicéenne* ⁹(Paris 1924) 303-309; in CADIOU, *La Jeunesse d'Origène*. 281-289 e nel PRAT, o. c. 29-67.

(9) *Lettera pasquale* (17^a), in GIROLAMO, Ep. 98, 17 (HILBERG II, 202); *Ibid.*, Ep. 98, 18 (HILBERG II, 203): « Si iuxta Origenem tanta fabricatus est, quanta poterat sua uirtute comprehendere, et necesse est numero mensuraeque factorum dei fortitudinem coaequari, si tamen non potuit facere maiora, quam fecit ».

(10) ἐν τῇ ἐπισκοπούμενῃ ἀρχῇ τοσοῦτον ἀριθμὸν τῶ βουλήματι αὐτοῦ ὑποστήσῃ τὸν θεὸν νοσῶν ὡς οὖν, ὅσον ἡδύνατο διαρκέσαι πε-

περασμένην γὰρ εἶναι καὶ τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ λεκτέον, καὶ μὴ προφάσει εὐφημίας τὴν περιγραφὴν αὐτῆς περιαιρετέον. ἐὰν γὰρ ἡ ἀπειρος ἡ θεία δύναμις, ἀνάγκη αὐτὴν μὴδὲ ἑαυτὴν νοεῖν· τῇ γὰρ φύσει τὸ ἀπειρον ἀπερίληπτον. πεποίηκε τοίνυν τοσαῦτα, ὅσον ἡδύνατο περιδράσασθαι καὶ ἔχειν ὑπὸ χειρὸς καὶ συγκρατεῖν ὑπὸ τῆν ἑαυτοῦ πρόνοιαν· ὥσπερ καὶ τοσαύτην ὕλην κατεσκεύασεν, ὅσην ἡδύνατο διακοσμεῖν: *De Principiis* II, 9, 1 (KOETSCHAU 164¹⁻⁹); cfr. anche *ibid.* IV, 4, 8 (KOETSCHAU 350¹⁶⁻¹⁹).

(11) *Lettera pasquale* (17^a), in GIROLAMO, Ep. 98, 13 (HILBERG II, 197¹²⁻¹⁴).

(12) *Lettera pasquale* (17^a), in GIROLAMO, Ep. 98, 13 (HILBERG II, 196^{26s.}).

Le proposizioni del Nostro si fondano su di un brano del *De Principiis*, nel quale ORIGENE descrive l'operazione delle tre divine Persone sul creato:

« Dio Padre, che contiene in sè ogni cosa, raggiunge tutti gli esseri, dando a ciascuno del suo, perchè è l'essere per eccellenza. Il Figlio, la cui azione si estende soltanto alle creature ragionevoli, è minore del Padre (infatti è il secondo dopo il Padre); ancor minore è lo Spirito Santo, il cui influsso pervade i soli giusti. Perciò il potere del Padre supera quello del Figlio e dello Spirito Santo; il potere del Figlio è più esteso di quello dello Spirito Santo ed il potere dello Spirito Santo trascende a sua volta quello degli altri giusti (13) ».

Il Maestro alessandrino difende la coeternità e l'onniscienza delle tre divine Persone, ma assegna ad esse tre sfere d'azione concentrica diversa: al Padre tutta la creazione, come autore dell'essere; al Figlio, le creature ragionevoli come Verbo, e allo Spirito Santo, le sole anime giuste come santificatore (14). Con questa visione gerarchica Origene insinua un certo subordinazionismo dello Spirito Santo al Figlio e del Figlio al Padre, subordinazionismo che trova ulteriori conferme in altre espressioni dei suoi scritti, dove parla del Verbo come *immagine, luce e verità* rispetto al Padre. In che modo intende ed applica il Dotto alessandrino queste voci?

Ecco un brano della traduzione di RUFINO, che serve al nostro caso:

Imago ergo est invisibilis dei patris salvator noster, quantum ad ipsum quidem patrem veritas, quantum autem ad nos, quibus revelat patrem, imago est (15).

Non è improbabile che il prete aquileiese abbia ritoccato il pensiero di Origene, riprodotto in modo sostanzialmente diverso da GIROLAMO:

Filium, qui sit imago invisibilis patris, comparatum patri non esse veritatem; apud nos autem, qui dei omnipotentis non possumus recipere veritatem, imaginariam veritatem uideri, ut maiestas ac magnitudo maioris quodam modo circumscripta sentiatur in filio » (16).

La vera formula origeniana potrebbe forse essere la seguente: il Figlio è verità e luce soltanto rispetto a noi, perchè rispetto al Padre, la Verità e la Luce in se stessa, non gli competono questi titoli in modo uguale. TEOFILO d'Alessandria, accentuando indebitamente la distanza tra i due termini di paragone, ascrive ad Origene queste espressioni:

(13) *De Principiis* I, 3, 5 (KOETSCHAU 55 s.): « [Ὅτι] ὁ μὲν θεὸς καὶ πατὴρ συνέχων τὰ πάντα φθάνει εἰς ἑκάστον τῶν ὄντων, μεταδιδούς ἑκάστῳ ἀπὸ τοῦ ἰδίου τὸ εἶναι, ὅπερ ἐστίν, ἐλαττώως δὲ παρὰ τὸν πατέρα ὁ υἱὸς φθάνων ἐπὶ μόνᾳ τᾷ λογικᾷ (δεύτερος γὰρ ἐστὶ τοῦ πατρὸς), ἔτι δὲ ἡττώως τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπὶ μόνους τοὺς ἁγίους δι᾿ ἀκνοῦμενον ὥστε κατὰ τοῦτο μείζων ἢ δύναμις τοῦ πατρὸς παρὰ τὸν υἱὸν καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον,

πλείων δὲ ἢ τοῦ υἱοῦ παρὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, καὶ πάλιν διαφέρουσα μᾶλλον τοῦ ἁγίου πνεύματος ἢ δύναμις παρὰ τὰ ἄλλα ἅγια ».

(14) D'ALÈS A., *Origenisme*. in *Dict. apol. de la Foi cath.* (Paris 1926) III, coll. 1254 s.

(15) *De Principiis* I, 2, 6 (KOETSCHAU 36).

(16) *Ad Autim*, Ep. 124, 2 (HILBERG III, 97).

« Il Figlio rispetto a noi è verità, ma rispetto al Padre è finzione; allo stesso modo che Pietro e Paolo differiscono dal Salvatore, il Salvatore differisce dal Padre » (17).

Si tratta evidentemente di interessate deduzioni polemiche aliene alla mente di Origene. Egli, però, dichiarando che il Figlio non è la Verità e la Luce in se stessa, lasciava aperto agli avversari un adito facilmente vulnerabile. Anzi TEOFILO giunge al punto di attribuire ad Origene l'asserto che il regno di Cristo avrà fine (18). I vescovi riuniti a Gerusalemme nel settembre del 400, rispondendo alla lettera sinodica dell'arcivescovo alessandrino, confessano di non aver mai sentito parlare della fine del regno di Cristo (19), ma ad essi, preoccupati soprattutto degli errori apollinaristi, può essere sfuggito in quel momento sia il contenuto d'un passo del *De Principiis* (20), che poteva prestarsi all'interpretazione del Nostro, sia la fondamentale concezione origeniana sulla restaurazione universale, nella quale non v'è posto per un regno di Cristo, perchè allora Dio sarà di nuovo tutto in tutti come prima dell'inizio dei tempi.

La dottrina subordinazionista del Figlio rispetto al Padre lasciò anche la sua impronta nella preghiera liturgica, raccomandata da Origene. Fin dalle origini del cristianesimo, secondo l'insegnamento di Cristo, era costume invocare direttamente il Padre celeste oppure pregarlo per mezzo del Figlio. La Chiesa adottò di preferenza questa formula nella preghiera ufficiale, rendendo così omaggio al Padre come datore di ogni bene e al Figlio come nostro Salvatore e Mediatore. Ma essa non proibì l'invocazione del Padre e del Figlio separatamente con le medesime suppliche, metodo usato frequentemente nelle preghiere quotidiane dei fedeli, negli inni e negli atti dei martiri. ORIGENE conobbe questa pratica e la disapprovò nel suo trattato *De Oratione* con le parole:

« Forse che non siamo divisi, se gli uni si rivolgono al Padre ed altri al Figlio, visto che coloro, che pregano il Figlio sia insieme col Padre sia senza il Padre, peccano nella loro estrema semplicità per stoltezza e per mancanza di considerazione e d'attenzione? » (21).

(17) « Nam cum legeretur uolumen περί ἀρχῶν, quae nos "de principiis" possumus dicere, in quibus scriptum est, quod filius nobis comparatus esset ueritas et patri conlatus mendacium, et rursum: quantum differt Paulus et Petrus saluatore, tanto saluator minor est patre »: Lettera sinodica, in GIROLAMO, Ep. 92, 2 (HILBERG II, 148 s.).

(18) « Christi regnum finietur aliquando »: Lettera sinodica, in GIROLAMO, Ep. 92, 2 (HILBERG II, 149).

(19) « Neque enim audiuimus umquam docentes, quod Christi regnum aliquando sit terminandum »: Risposta dei vescovi riuniti a Gerusalemme a Teofilo, in GIROLAMO, Ep. 93 (HILBERG II, 155).

(20) II, 6, 8 e 9 (KOETSCHAU 289-291); cfr. anche DE FAYE, Origène. Sa vie, son œuvre, sa pensée. III La doctrine (Paris 1928) 259.

(21) ἢ οὐχὶ σχιζόμεθα, ἐὰν οἱ μὲν τῷ πατρὶ οἱ δὲ τῷ υἱῷ εὐχόμεθα, ἰδιωτικὴν ἁμαρτίαν κατὰ πολλὴν ἀκραιότητά διὰ τὸ ἄβυσανίστον καὶ ἀνεξέταστον ἁμαρτανόντων τῶν προσευχομένων τῷ υἱῷ, εἴτε μετὰ τοῦ πατρὸς εἴτε χωρὶς τοῦ πατρὸς; PG II, 468 C=ed. KOETSCHAU P., in Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Origenes Werke II (Leipzig 1899) 336.

Gli argomenti che vi oppone sono: l'insegnamento di Cristo: la posizione del Figlio, che rende un culto al Padre; la tradizione liturgica, che mantiene la formula d'invocazione al singolare, ed infine il pericolo di confusione e di divisione nel caso che uno si rivolgesse al Padre, un secondo al Figlio ed un terzo contemporaneamente al Padre e al Figlio (22). L'opposizione del Dotto alessandrino non riuscì a stornare l'irresistibile corrente d'adorazione e di preghiera, che spinge i cristiani verso Cristo. Anzi egli stesso a contatto diretto col popolo, specialmente nelle sue omelie, rivolge al Figlio commoventi suppliche ed invita a pregarlo (23). Origene rivela un fondamentale disaccordo tra le sue speculazioni teologiche e la pratica religiosa della sua fede e testimonia l'esistenza di un duplice atteggiamento nella Chiesa del suo tempo: l'aspirazione verso una religione più pura e più alta, riservata al ceto degli intellettuali, e la credenza popolare dei semplici, che a volte tacciavano di verbalismo e di temerità le audaci elucubrazioni dei teologi. Ideologicamente Origene appartiene alla prima classe, ma in pratica risente l'influsso della tradizione popolare, di qui le esitazioni, le incertezze ed i tentennamenti del suo pensiero anche a riguardo dell'invocazione del Figlio nella preghiera.

TEOFILO, prescindendo volutamente da queste fluttuazioni del pensiero origeniano, spicola nel trattato *De Oratione* un concetto, che gli porge materia d'accusa:

« Non dobbiamo rivolgere le nostre suppliche nè al Figlio, nè al Padre insieme col Padre, ma soltanto al Padre » (24).

Il passo riproduce fedelmente una nota tesi, che il LUMINARE alessandrino difende nei suoi scritti (25) ed in cui sottolinea la subordinazione del Figlio di fronte al Padre, perchè dal punto di vista del culto lo rappresenta come il grande sacerdote, che offre a Dio le nostre suppliche, funzione che non deriva, pare, dall'Incarnazione, ma appartiene sia in Origene che in Filone piuttosto al Logos come tale. Questa subordinazione ministeriale del Verbo rispetto al Padre sostenuta dal Dotto alessandrino non giustifica tuttavia l'indebita conclusione di TEOFILO:

Itaque nec deum credit Origenes filium dei, quem non putat adorandum, et lacerat eum conuiciis (26).

Vagliate alla luce della sintesi origeniana, quale risulta principalmente dal *De Principiis*, le relazioni che intercorrono tra il Padre ed il Figlio e dedotene le conseguenze estreme, probabilmente nè previste e tanto meno

(22) PG 11, 465 = c. c. 335 s.

(23) LEBRETON J., *Histoire du dogme de la Trinité des origines au concile de Nicée* (Paris 1928) II, 238-242; 626-628.

(24) « Non debemus orare filium, sed solum patrem, nec patrem cum filio »: *Lettera sinodica*, in GIROLAMO, Ep. 92, 2 (HILBERG II, 149); cfr. anche *lettera pa-*

squale (16^a), in GIROLAMO, Ep. 96, 14 (HILBERG II, 172-174).

(25) PRAT, *Origène*, 60 s.; uno studio sull'opuscolo *De Oratione* è stato fatto da JAY E. G., *Origen's Treatise on Prayer* (London 1954).

(26) *Lettera pasquale* (16^a), in GIROLAMO, Ep. 96, 14 (HILBERG II, 173²⁵⁻²⁷).

volute da Origene, Teofilo ne esamina la dottrina sull'Incarnazione, a cui egli consacra il capitolo sesto del libro II del *De Principiis* (27). Il MAESTRO alessandrino riconosce che tale questione eccede le capacità intellettive dello spirito umano (28), ma non si esime dallo studiarla, inserendola naturalmente nel suo sistema della preesistenza delle anime. Ogni anima esiste *ab aeterno*, perciò anche quella di Cristo soggiace a questa legge universale con la differenza, però, che, mentre le altre in forza del libero arbitrio oscillano tra la scelta del bene e del male, essa si unisce così intimamente al Bene supremo da non staccarsene più, come una massa di ferro tenuta nel fuoco permane incandescente (29). Nel momento dell'Incarnazione il Verbo si unisce a quest'anima e per mezzo di essa assume un corpo perfetto. ORIGENE manifesta una certa dipendenza dalla teoria alessandrina sugli intermediari divini. Difatti suppone che il Verbo nell'opera dell'Incarnazione, non potendo unirsi direttamente alla materia, si sia servito dell'anima di Cristo come intermediaria:

Haec ergo substantia animae inter deum carnemque mediante (non enim possibile erat dei naturam corpori sine mediatore misceri) nascitur, ut diximus, deus-homo, illa substantia media existente, cui utique contra naturam non erat corpus assumere (30).

La teoria degli intermediari alessandrini offre a Teofilo il destro di inveire contro Origene e di accusarlo d'eresia per aver sostenuto non l'Incarnazione del Verbo, ma soltanto dell'anima del Salvatore (31), della quale affermerebbe l'identità col Figlio (32) e l'uguaglianza con Dio e, per conseguenza, stimerebbe uguali a Lui le anime degli uomini, che sono sostanzialmente uguali all'anima di Cristo (33). In realtà Origene asserisce la dualità di natura

(27) Ed. KOETSCHAU, 139-147.

Quale sia il pensiero di Origene sull'Incarnazione si può ricavare dagli studi di DE FAYE, *Origène. III La Doctrine* (Paris 1928) 130-165 e di DANIELOU, *Origène* (Paris 1948) 258-264.

(28) *De Principiis* II, 6, 2 (KOETSCHAU 140 s.).

(29) *Ibid.* II, 6, 6 (KOETSCHAU 145 s.).

(30) *Ibid.* II, 6, 3 (KOETSCHAU 142¹¹⁻¹⁴).

(31) « *Praeterea in libris περὶ ἀρχῶν etiam hoc persuadere conatur, quod uiuens dei sermo non adsumpserit corpus humanum, et contra apostoli uadens sententiam scripsit, quod, qui in forma dei aequalis erat deo, non fuerit uerbum dei, sed anima de caelesti regione descendens et se de forma aeternae maiestatis euacuans humanum corpus adsumpserit* »: Lettera sinodica, in GIROLAMO, *Ep.* 92, 4 (HILBERG II, 152¹⁵⁻²⁰); Lettera pasquale (17^a), in GIROLAMO, *Ep.* 98, 14 (HILBERG II, 198^{15s.}).

(32) « ὥσπερ ὁ υἱὸς > καὶ πατὴρ ἐν < εἰσιν, οὕτω καὶ ἡν εἰληφεν ὁ υἱὸς ψυχὴν καὶ αὐτὸς ἐν εἰσιν »: Lettera pasquale (17^a), testo originale greco conservato da TEODORETO, *Dialogus* II, 4 (PG 83, 197); in GIROLAMO, *Ep.* 98, 16 (HILBERG II, 200).

(33) « *Si enim anima saluatoris est, quae fuit in forma dei et aequalis deo, iuxta Origenis insaniam, aequalis autem deo filius dei est et, quod aequale deo est, eiusdem conuincitur esse substantiae, ipse nos disputationis ordo perducit, ut unius naturae animam et deum credamus, quod cum dicat, sequitur, ut nostras quoque animas non alterius a deo naturae esse contendat nullique dubium nostras animas et animam saluatoris unius esse substantiae, ut iam factor atque factura unius naturae sint* »: Lettera pasquale (17^a), in GIROLAMO, *Ep.* 98, 14 (HILBERG II, 198).

in Cristo e l'unità di persona, che è quella del Verbo incarnato (34), quindi sembrano almeno eccessive le deduzioni di TEOFILO.

Se la sintesi d'Origene presenta notevoli incertezze nello sforzo speculativo di cogliere gli intimi rapporti tra le tre divine Persone e fra queste ed il creato, più compromettenti ancora sono le conseguenze che gli avversari dedussero dalla sua teoria sulle prove successive.

3. - La teoria delle prove successive

Quest'errore, che prende le mosse dal falso concetto di Origene sul libero arbitrio, inteso come potenza indefinita di oscillare tra il bene e il male, ritorna di continuo nella sua sintesi, così descritta dal Vagaggini: « Dio, sulla cui trascendenza si insiste fortemente, crea necessariamente ed eternamente perchè deve sempre esercitare i suoi attributi di bontà e di onnipotenza. Crea gli spiriti liberi e la materia, come pare, in vista del peccato come mezzo alla restaurazione ascensionale della libertà degli spiriti. Questi spiriti tutti preesistenti a questo mondo furono tutti creati in essenziale uguaglianza di costituzione ontologica perchè, osserva Origene contro gli gnostici eterodossi, Dio non fa eccezione di persone; ma essendo liberi, e la libertà comportando necessariamente mutabilità, gli spiriti, raffreddandosi nella contemplazione del sommo principio donde erano derivati, per una certa sazietà (*κόρος*) in questa contemplazione, caddero tutti, eccettuata l'anima preesistente di Cristo, da quel primo stato; ma chi più e chi meno gravemente, per cui tutti in punizione vennero uniti a un corpo ora più sottile ora meno sottile a seconda della gravità della caduta. Così, a seconda dei meriti, si costituirono le categorie e tutta la gerarchia particolareggiata fino alle funzioni individuali di tutti gli esseri celesti: angeli e astri ritenuti esseri vivi, come degli esseri terrestri: uomini e demoni, tra i diversi gradi dei quali vi è continua possibilità di ascensione e di caduta e come di osmosi metafisica, la loro differenza essendo, in fondo, di natura puramente morale. L'azione providenziale di Dio consiste a disporre tutto, sia in questo mondo sia nei mondi futuri, per ricondurre a sè pedagogicamente la libertà degli esseri spirituali. Così tutti gli spiriti caduti, anche i demoni, — si discute se Origene abbia illogicamente eccettuato Satana —, verranno gradatamente di nuovo purificati, in questa vita o in un'altra successiva; vi sarà la risurrezione dei corpi, come fase intermedia verso la ricuperazione della pura spiritualità, e quindi gli spiriti alla fine di ogni ciclo cosmico saranno restaurati nello stato primevo donde decadde di modo che la fine è strettissimamente parlando sempre come il principio: ἀποκατάστασις πάντων. Senonchè, in virtù sempre della mutabilità del libero arbitrio, la contem-

(34) « *Primo illud nos scire oportet, quod alia est in Christo deitatis eius natura, quod est unigenitus filius patris, et alia humana*

natura, quam in nouissimis temporibus pro dispensatione suscepit »: *De Principiis* I, 2, 1 (KOETSCHAU 27 s.).

plazione di Dio generando negli spiriti così restaurati una nuova saturazione ne seguirà una nuova caduta che darà origine a un nuovo ciclo cosmico: κύκλος, e così in infinito (35) ».

TEOFILO, prescindendo dal fatto che Origene propone alcune soluzioni quale la natura degli spiriti, l'origine dell'anima, l'essenza del libero arbitrio, l'animazione degli astri e la successione dei mondi come semplici congetture od ipotesi (36), frutto delle sue ulteriori indagini sui dati della fede, coglie i punti criticabili dell'insegnamento origeniano e ne fa l'oggetto d'una astiosa disanima. Limitiamoci per ora a spigolare negli scritti del Nostro le accuse, che formula contro Origene, incominciando dalle nature angeliche:

De angelis quoque temeraria aliqua confinxit, ut cuncta in caelo ministeria seruitutis dei non sint in caelo creata, sed diuersis lapsibus et ruinis uaria officiorum sortiti sint nomina, causasque ueteres praecessisse, quibus creuerint uel decreuerint (37).

La negazione dell'esistenza primitiva di diversi ordini angelici e la loro susseguente gerarchizzazione attraverso progressive cadute trova conferma in Origene:

« Per coloro che non si sforzano di vigilare sopra se stessi è colpa loro se prima o poi devono lamentare delle cadute più o meno gravi. Per questa ragione in virtù del giudizio divino, che proporziona un degno compenso agli atti buoni o cattivi di ciascuno, nel futuro ordinamento dell'universo gli uni avranno l'ordine degli Angeli, altri la virtù dei principati, altri la potestà su alcuni, altri il trono sopra i sudditi e altri infine la dominazione sui servi. Chi avrà subito cadute leggere, riceverà l'amministrazione su ciò che si è detto e la protezione (per esercitarla) (38) ».

Ammesso, come vuole il Dotto alessandrino, che gli angeli, a seconda delle loro cadute, siano stati uniti ad un corpo più o meno sottile (39), sembrano verosimili le espressioni, che TEOFILO gli attribuisce:

Sicut daemones, inquit, nidore hostiarum assidentes aris gentilium pascabantur, ita et angeli sanguine uictimarum, quas — spiritualium typus —

(35) VAGAGGINI C., *La natura della sin-tesi origeniana e l'ortodossia e l'eterodossia della dogmatica di Origene*, in *La Scuola Cattolica* 82 (1954) 183 s.

(36) *De Principiis*, Praef. 5-10 (KOETSCHAU 11-16).

(37) TEOFILO, *Lettera sinodica*, in GIROLAMO, Ep. 92, 2 (HILBERG II, 149). Cfr. anche la *lettera pasquale* (17^a), in GIROLAMO, Ep. 98, 12 (HILBERG II, 195 s.).

(38) *De Principiis* I, 6, 2 (KOETSCHAU 80 s.): « Ἐξ ἰδίας αἰτίας τῶν μὴ προσεχόντων ἑαυτοῖς ἀγρύπνως γίνονται τάχιον ἢ βράδιον μεταπτώσεις, καὶ ἐπὶ πλεῖον, ἢ ἐπ' ἑλαττον. ὥς ἀπὸ ταύτης τῆς αἰτίας, κρίσει θεῆς συμπαραμετρούσῃ τοῖς ἐκάστου βελτίουσιν

ἢ χείροσι κινήμασι καὶ τὸ κατ' ἀξίαν ὁ μὲν τις ἔξει ἐν τῇ ἐσομένῃ διακοσμήσει τάξιν ἀγγελικὴν ἢ δυνάμιν ἀρχικὴν ἢ ἐξουσίαν τὴν ἐπὶ τινων, ἢ θρόνον τὸν ἐπὶ βασιλευμένων, ἢ κυρίαν τὴν κατὰ δούλων· οἱ δὲ οὐ πάνυ τι ἐκπεσόντες, τὴν ἐπὶ τοῖς εἰρημένους οἰκονομίαν τε καὶ βοήθειαν ἔξουσιν ».

Si leggano anche i passi dello stesso trattato I, 5, 3 (KOETSCHAU 71 s.); I, 8, 1 (KOETSCHAU 94 s.). Una succinta visione sull'angelologia di Origene si trova in DANIÉLOU, *Origène* (Paris 1948) 219-248.

(39) *De Principiis* I, 3, 8 (KOETSCHAU 61 s.); I, 4, 1 (KOETSCHAU 63); II, 8, 3 (KOETSCHAU 159).

immolat Israhel, fumo thymiamatis delectati uersabantur prope altaria et huiusce modo alebantur cibus (40).

Nel sistema origeniano la soluzione del problema degli spiriti angelici è intimamente connessa con la questione della preesistenza delle anime, create in essenziale uguaglianza di costituzione ontologica con essi ed incarcerate in un corpo per il loro raffreddamento nella contemplazione di Dio. TEOFILO delinea in questo modo il pensiero di Origene:

Nec erubescit ex multiloquio inmemor sui et animam hominis nolens a conditionis exordio sic uocatam, sed ex eo, quod, quae prius mens et sensus erat, frigus neglegentiae et infidelitatis adsumpserit, quae etymologia magis Graecae quam Latinae linguae conuenit (41).

L'esposizione dell'arcivescovo alessandrino concorda sostanzialmente con la traduzione di RUFINO:

Si ergo ea quidem, quae sancta sunt, ignis et lumen et feruentia nominantur quae autem contraria sunt, frigida, et caritas peccatorum dicitur refrigerescere requirendum est ne forte et nomen animae, quod graece dicitur ψυχή a refrigerando de statu diuiniore ac meliore dictum sit et translatum inde, quod ex calore illo naturali et diuino refrixisse videatur, et ideo in hoc quo nunc est et statu et vocabulo sita sit (42).

In balia del proprio libero arbitrio sempre oscillante tra il bene ed il male e quindi nell'impossibilità di fissarsi irrevocabilmente nell'uno o nell'altro l'anima sarà costretta a subire una serie indefinita di metamorfosi, descritte in questo modo da ORIGENE:

« *L'anima che si diparte dal bene e si volge al male, se vi rimane troppo a lungo e non si ravvede, allora per la sua insipienza diventa un animale e per la sua malvagità s'abbassa al livello dei bruti. Anzi per abbrutirsi va a scegliere proprio, per così dire, una vita d'animale acquatico e forse per questa sua colpa di maggior cedimento al vizio si riveste del corpo di questo o di quell'animale irragionevole* » (43).

(40) Lettera sinodica, in GIROLAMO, Ep. 92, 2 (HILBERG II, 149 s.).

Cfr. anche HUET D., *Origenianorum* II, II, 6, 38 (PG 17, 892 s.).

(41) Lettera pasquale (17^a), in GIROLAMO, Ep. 98, 15 (HILBERG II, 199); *Ibid.* 98, 10 (HILBERG II, 194).

Ecco il contenuto di un frammento esegetico di TEOFILO, in *Revue Biblique* 47 (1938) 388 s., n. 1: « *Ὅτι δὲ οὐ δι' ἀμαρτίας αἱ ψυχαί, ὡς Ὀριγὲν ἐδοξε, καταβεβλημέναι σώμασι συνεπλάκησαν, ἐχρησάμεθα τῷ Μωϋσέως ῥήματι λέγοντι τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ: > Κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν προσθεῖν ὑμῖν σήμερον ὡς ἐστὶ γίγνωσκασίως < καθ' ὅτι εὐλόγησεν ὑμᾶς. Ἄρα γὰρ ᾤχετο Μωϋσὴς ἐξ οὐρανοῦ καταπεσεῖν δι' ἀμαρτίας ψυχάς, ἵνα σώμασι συμπλακῶσι καὶ ὁ λαὸς πολλαπλασιασθῇ; καὶ πῶς αὐτὸς φάσκει: κύριος ὁ θεὸς εὐλόγησεν*

ὑμᾶς; Οὐ γὰρ εὐλογία κατὰ Ὀριγένην ἐστὶν ἢ τῶν σωμάτων ποίησις, ἀλλὰ κατὰ πλάνωμέναις ψυχαῖς » = PG 65, 65 B.

(42) *De Principiis* II, 8, 3 (KOETSCHAU 157¹²-158¹); *Ibid.* II, 9, 6 (KOETSCHAU 170¹²⁻¹⁷).

Interessanti rimangono al riguardo le osservazioni di HUET, *Origenianorum* II, II, q. 6, 4-5 (PG 17, 896-901).

(43) *De Principiis* I, 8, 4 (KOETSCHAU 104⁸⁻¹³): « *Ἡ ψυχὴ ἀπορρέουσα τοῦ καλοῦ καὶ τῇ κακίᾳ προσκλινομένη, καὶ ἐπὶ πλείον ἐν ταύτῃ γινομένη, εἰ μὴ ὑποστρέφῃ, ὑπὸ τῆς ἀνοίας ἀποκτηνοῦται καὶ ὑπὸ τῆς πονηρίας ἀποθηριοῦται ××× καὶ αἰρεῖται πρὸς τὸ ἀλογωθῆναι καὶ τὸν ἐνυδρον, ἢ οὕτως εἰπω, βίον· καὶ τάχα κατ'ἀξίαν τῆς ἐπὶ πλείον ἀποπτώσεως τῆς κακίας ἐνδύεται σῶμα (τοῖ) οὕδε ἢ τοιοῦδε ἀλόγου ζώου* ».

TEOFILO ne riassume i concetti con questa concisa espressione: *Quod sibi autem uult crebro animas et uinciri corporibus et ab eis diuidi praedicare et multas nobis inferre mortes?* (44).

Non v'è dubbio che egli, al par di GIROLAMO (45), interpreti il brano nel senso di una trasmigrazione dell'anima da un corpo all'altro, cioè di una vera e propria metempsicosi, quale era stata affermata da Pitagora. Il DENIS, commentando il passo di Origene alla luce di altri testi del medesimo autore, crede che egli non intenda parlare di metempsicosi in senso pitagorico, ma piuttosto d'un passaggio dell'anima da un modo d'esistere all'altro con un rispettivo riadattamento della materia alla nuova condizione di vita (46).

Da questo incessante processo metamorfico non sono neppure esclusi gli astri, ai quali Origene assegnerebbe, secondo la testimonianza di TEOFILO, la prescienza degli aventi, ed alla cui varietà e moto si ispirerebbero i demoni nel prevedere il futuro:

Praescientiam quoque futurorum, quae soli domino nota est, stellarum motibus tribuit, ut ex earum cursu et uarietate formarum daemones futura cognoscant et uel agant aliqua uel ab his agenda demandent, ex quo perspicuum est eum idolatriam et astrologiam et uarias ethnicorum fraudulentiae diuinationis praestigias adprobare (47).

Il MAESTRO alessandrino afferma esplicitamente che gli astri posseggono un'anima simile a quella degli esseri ragionevoli:

Putamus ergo posse ea per hoc animantia designare, quod et mandata dicuntur accipere a deo, quod utique non nisi rationalibus animantibus fieri solet (48).

Egli, però, non assegna ad essi il dono della prescienza, dalla quale i demoni potrebbero prevedere il futuro, nè approva l'arte magica e le sue ramificazioni (49). Il KOETSCHAU (50) pensa che il passo surriferito di Teofilo potrebbe riflettere il contenuto del brano del *De Principiis*, dove si descrivono le energie latenti nella natura, le quali operano liberamente ed esprimono le scienze e le arti, come la geometria, la poesia e la magia (51).

(44) *Lettera pasquale* (17^a), in GIROLAMO, Ep. 98, 11 (HILBERG II, 195).

(45) *Ad Auitum*, Ep. 124, 4 (HILBERG III, 100 s.), in CSEL (Vindobonae et Lipsiae 1918) LVI.

(46) DENIS M. J., *De la philosophie d'Origène* (Paris 1884) 190-195; HUET, *Origenianorum* II, II, q. 6, 17-19 (PG 17, 914-918), raccogliendo testi da altre opere di Origene, cerca di provare che egli non ha insegnato la metempsicosi.

(47) *Lettera sinodica*, in GIROLAMO, Ep. 92, 2 (HILBERG II, 150); *Ibid.*, Ep. 92, 4 (HILBERG II, 152).

(48) *De Principiis* I, 7, 3 (KOETSCHAU 88).

(49) Teofilo cita un frammento di Ori-

gene a proposito della magia, desunto da un suo trattato sulla *Risurrezione*: «*Ars magica non mihi uidetur alicuius rei subsistentis uocabulum, sed et, si sit, nequaquam est operis mali nec quod haberi possit contemptui*»: *Lettera sinodica*, in GIROLAMO, Ep. 92, 4 (HILBERG II, 152); *Lettera pasquale* (16^a), in GIROLAMO, Ep. 96, 16 (HILBERG II, 175).

Dal testo non si può dedurre che Origene abbia difeso la magia nel senso deleterio inteso dal Nostro.

(50) *Origenes Werke* V, 259, *testimonia ad hunc locum*.

(51) *De Principiis* III, 3, 3 (KOETSCHAU 259).

Qualora si accolga l'ipotesi dell'illustre critico, si deve concludere che il Nostro abbia almeno travisato il pensiero di Origene, poichè egli nel testo in questione parla delle arti, delle scienze e di energie occulte, attribuisce particolari poteri ai demoni invocati dai maghi, ma non accenna alla prescienza degli astri ed alla connessa previsione del futuro da parte degli angeli ribelli.

La congettura della preesistenza delle anime all'attuale loro comparsa nel mondo e delle indefinite loro prove successive attraverso cadute e risorgimenti non impedisce ad ORIGENE di ritenere che alla fine di ogni ciclo cosmico tutte le creature intelligenti vengano restaurate nello stesso stato primevo, donde decaddero (52). L'ipotesi della restaurazione universale costituisce un punto assai vulnerabile dell'escatologia origeniana, soprattutto per quel che riguarda la pretesa futura riabilitazione del demonio e l'evanescenza progressiva del corpo risuscitato.

Teofilo ci avverte che Origene avrebbe sostenuto la necessità di una seconda Incarnazione di Cristo per restituire al precedente stato di grazia gli stessi demoni:

Zabulus cunctis peccatorum sordibus liberatus aequo honore decorabitur et cum Christo subicietur (53).

In alias quoque impietates furibundus exultat uolens eum, qui in consummatione saeculorum et in destructione peccati semel passus est, dominum nostrum Jesum Christum pro daemonibus quoque et spiritalibus nequitiiis crucem aliquando passurum (54).

Invano si cercherebbe nella traduzione di RUFINO una conferma a questa ipotesi, mentre invece la si trova in quella di GIROLAMO (55). Un brano originale del Dotto alessandrino, conservato dal compilatore (56) del florilegio giustiniano, dice:

« Chiunque volesse muovere questione circa la Passione, costui avrebbe tutta l'aria di agire temerariamente se pretendesse indagare su questo argomento per quanto riguarda il cielo. Eppure se in cielo vi sono degli spiriti

(52) *De Principiis* II, 3, 1 (KOETSCHAU 113 s.); *Ibid.* II, 5, 3 (KOETSCHAU 272 s.).

(53) Lettera sinodica, in GIROLAMO, Ep. 92, 2 (HILBERG II, 149⁴⁻⁶); cfr. anche lettera pasquale (16^a), in GIROLAMO, Ep. 96, 8 (HILBERG II, 165 s.).

(54) Lettera sinodica, in GIROLAMO, Ep. 92, 4 (HILBERG II, 152); Lettera pasquale (16^a), in GIROLAMO, Ep. 96, 10 (HILBERG II, 168 s.) e un frammento originale della medesima lettera, in *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*, ed. DIEKAMP FR. (Münster im W. 1907) 181²⁵.

(55) *Ad Autum*, Ep. 124, 12 (HILBERG III, 114 s.): « Quod quidem etiam si usque ad passionem domini saluatoris uoluerimus inquirere, quamquam audax et temerarium

sit in caelo eius quaerere passionem, tamen, si spiritalia nequitiae in caelestibus sunt et non erubescimus crucem domini confiteri propter destructionem eorum, quae sua passione destruxit, cur timeamus etiam in supernis locis in consummatione saeculorum aliquid simile suspicari, ut omnium locorum gentes ipsius passione saluentur? ».

(56) Questi interpreta il testo origeniano nel senso che Cristo subirà altre volte la crocifissione, non esclusa quella per i demoni: « Ἐκ τοῦ τετάρτου λόγου τοῦ αὐτοῦ βιβλίου, ὅτι καὶ ὑπὲρ δαιμόνων δεῖ τὸν Χριστὸν σταυρωθῆναι, καὶ πολλάκις τοῦτο εἰς τοὺς ἑσομένους αἰῶνας: *Origenes Werke* V, ed KOETSCHAU 344, *testimonia ad h. l.*

di nequizia, come non ci vergognamo di affermare che (Cristo) qui in terra fu crocifisso per distruggere quanto ha distrutto coi suoi patimenti, così non avremo di che temere anche concedendo che alcunchè di simile od altro avvenga fino alla consumazione dei secoli lassù » (57).

Il BARDY denuncia l'interpretazione del testo data da Teofilo e da Girolamo e scrive: « il brano non vorrebbe piuttosto insinuare che la passione di Cristo produrrà il suo effetto fino alla consumazione dei secoli a favore anche degli esseri spirituali, che abitano le celesti mansioni e che saranno salvati in virtù della croce? » (58). Indipendentemente dalla spiegazione che si voglia dare al brano in questione, rimangono sempre arbitrarie ed infondate le ulteriori deduzioni di Teofilo, secondo le quali Cristo reincarnandosi dovrebbe assumere la forma di demone invece di quella umana ed ammettere alla mensa eucaristica gli stessi spiriti ribelli (59).

Sulle condizioni del corpo risuscitato questa è l'affermazione che TEOFILO pone sulle labbra di Origene:

Quid loquar de resurrectione mortuorum, in qua perspicue blasphematur et dicit, quod post multos saeculorum recursus corpora nostra paulatim redigantur in nihilum et in auram tenuem dissoluantur? (60).

Quest'errore non traluce dalla traduzione di RUFINO considerata dal KOETSCHAU insufficiente e lacunosa (61), mentre invece si intravede in quella di GIROLAMO (62).

Nel sistema origeniano le anime, lasciata questa vita, non vivranno del tutto incorporee, perchè l'assoluta immaterialità della natura compete alle sole tre Persone divine. Gli spiriti creati sono necessariamente legati al corpo per sottile od eterico che esso sia, essendo questo il principio di differenziazione dalle Persone divine, perciò non si può supporre la distruzione totale della materia senza dover ammettere con questo l'annichilamento degli spiriti creati. Ora pare che Origene non parli di distruzione totale della materia,

(57) *De Principiis* IV, 3, 13 (KOETSCHAU 344 s.): « Ἀλλὰ καὶ μέχρι τοῦ πάθους τις ζητήση, τολμηρὸν δοῖται ποιεῖν περὶ τὸν οὐράνιον τόπον αὐτὸ ζητῶν. ἀλλ' εἴ ἐστι > πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις <, ὅρα εἰ, ὥσπερ ἐνθάδε οὐκ αἰδούμεθα σταυρούμενον ὁμολογεῖν ἐπὶ καθαιρέσει ὧν καθεῖλε διὰ τοῦ πεπονθέναι, οὕτω καὶ ἐπὶ τὸ παραπλήσιον διδόντες γίνεσθαι καὶ τὸ ἐξῆς > ἕως τῆς συντελείας τοῦ παντός αἰῶνος < οὐ φοβηθῆσόμεθα ».

(58) BARDY G., *Recherches sur l'histoire du texte et des versions latines du De Principiis d'Origène* (Paris 1923) 187.

HUET, *Origén.* II, II, q. 3, 21-25 (PG 17, 823-831) riesamina la questione alla luce di diversi altri testi origeniani e conclude per la non imputabilità di quest'errore ad Origene.

(59) « Si enim Christus pro hominibus

passus homo factus est, ut scripturarum testantur eloquia, consequens erit, ut dicat Origenes: "et pro daemonibus passurus daemon futurus est" »: Lettera pasquale (16^a), in GIROLAMO, Ep. 96, 10 (HILBERG II, 168).

« Si enim et pro daemonibus crucifigetur, ut novorum dogmatum adsertor affirmat, quod erit privilegium aut quae ratio, ut soli homines corpori eius sanguinique communicent et non daemones quoque, pro quibus in passione sanguinem fuderit? »: *Ibid.*, Ep. 96, 11 (HILBERG II, 169).

(60) Lettera sinodica, in GIROLAMO, Ep. 92, 2 (HILBERG II, 149); cfr. anche Lettera pasquale (16^a), in GIROLAMO, Ep. 96, 8, 13, 17 (HILBERG II, 165 s.; 172; 176 s.).

(61) *Origenes Werke* V, 155, *testimonia ad h. l.*

(62) *Ad Autum*, Ep. 124, 5 (HILBERG III, 101-103).

come vorrebbe Teofilo, ma di adattamento della medesima a vivere nella nuova condizione: leggera, sottile e luminosa all'origine, diviene poco a poco pesante, massiccia ed oscura man mano che riveste esseri sempre più decaduti. Per un moto contrario a misura che gli esseri si riavvicinano allo stato primitivo, riprende le sue primordiali qualità, che sono il necessario rivestimento degli spiriti, senza però costituire una prigione come nel caso dell'involuzione (63).

A conferma delle sue speculazioni il Maestro alessandrino cita a profusione passi della Scrittura, che interpreta generalmente in senso allegorico.

4. - L'allegorismo in esgesi

In Origene il filosofo, il teologo ed anche il mistico cedono il passo all'esegeta, che si distingue per il suo pronunciato allegorismo (64). Egli trova nella sacra Scrittura tre sensi diversi: il *sensu somatico* o *letterale*, il *sensu psichico* o *morale* e quello *pneumatico* o *spirituale*. Questa distinzione, dedotta dalla psicologia tricotomistica dei platonici, si fonda sulla mistica di Origene, il quale distingue tre categorie di cristiani: i *semplici*, i *progredienti* ed i *perfetti*, a cui ascrive uno dei sensi biblici enumerati. Naturalmente il senso da preferirsi, secondo il Dotto alessandrino, è quello pneumatico, che si riferisce alle realtà superiori spirituali, spesso invisibili, ed è il più degno di Dio. Cogliarlo è proprio dei più perfetti tra i cristiani, di quelli cioè che sono in possesso della vera gnosi, mentre i più semplici si fermano alla pura lettera.

Origene sorvola, suppone o addirittura deprezza il senso somatico e quello psichico per sollevarsi mediante svariati accomodamenti e larghe applicazioni ad un preteso senso spirituale, che a volte nè la Scrittura nè la Tradizione autorizzano. Come giustifica egli questo suo allegorismo? Anzitutto per l'impossibilità pratica di prendere alla lettera certe frasi della Scrittura, inadatte ad esprimere l'altissimo concetto di Dio, che inebria la sua anima mistica; in seguito per l'autorità e l'esempio di S. Paolo ed infine per una ragione più generale, che spiega in questo modo:

Se esistono rapporti segreti tra il visibile e l'invisibile, la terra ed il cielo, la carne e lo spirito, e se il mondo nasce dalla loro unione, anche nella Scrittura esiste un elemento visibile ed un elemento invisibile. Essa ha un corpo, la lettera, che apparisce a tutti gli sguardi; un'anima, il senso nascosto, che essa racchiude; uno spirito, vale a dire le cose celesti, che essa raffigura e rappresenta (65).

Nell'interpretazione della Bibbia Origene cerca di scoprire il senso spirituale. Infatti per lui la storia del Vecchio Testamento è come un abbozzo

(63) DENIS, *De la philosophie d'Origène*, 381 s.

(64) PRAT, *Origène. Le théologien et l'exégète* (Paris 1907) pp. xv-xx, 111-163; DE LUBAC H., *Histoire et esprit. L'intelligence*

de l'Écriture d'après Origène (Paris 1950); DANIELOU, *Origène*, 145-147.

(65) In *Leviticum*, *Homilia* 5, 1, ed. BAEHRENS A. W., in *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahr-*

dell'economia del Nuovo Testamento, incentrata su Cristo e la Chiesa, economia che sfocia a sua volta nella vita divina d'ogni fedele e che ha il suo ultimo complemento nella vita futura.

Un tal metodo d'esegesi allegorica ebbe dei precedenti nei filosofi gnostici ed in Filone (66). Origene può essersi ispirato ad essi ma fu soprattutto la lotta sostenuta contro il letteralismo scritturistico dei Marcioniti e dei Giudei, che l'ha reso insofferente della schiavitù della lettera. La sua insofferenza era in parte giustificata e la sua lotta fu fino ad un certo punto benefica, ma non scevra di veri pericoli per la fede, in quanto egli presentava la sua interpretazione spirituale come la migliore, anche quando si trattava di larghi accomodamenti imbastiti su imperfezioni del testo dei LXX o su veri e propri errori di lingua. I suoi avversari, prescindendo dagli immancabili vantaggi dell'interpretazione scritturistica allegorica, ne hanno denunciato e sottolineato gli inerenti pericoli. A queste voci di protesta si unisce anche quella di TEOFILO, che accusa il Maestro alessandrino d'aver falsato col suo allegorismo la verità della Scrittura (67).

5. - Sguardo retrospettivo

Sintetizzando quanto è stato detto in questo capitolo, ci piace sceverare gli errori che Teofilo ascrive ad Origene e trovano conferma nei suoi scritti, da quelli che risultano ulteriori deduzioni del Nostro, anche se egli pretende rifarsi a premesse poste dal Maestro alessandrino.

Appartengono alla prima classe i seguenti errori: la limitazione dell'onnipotenza e della provvidenza divina; la restrizione dell'azione di ogni singola persona della Trinità sul creato; la subordinazione del Figlio al Padre e dello Spirito S. al Figlio; la fine del regno di Cristo; l'invocazione del solo Padre nella preghiera liturgica; l'incarnazione dell'anima del Salvatore; la primeva uguaglianza degli spiriti e la loro successiva gerarchizzazione; la preesistenza delle anime, le loro cadute e le loro possibilità di ascesa ad un più alto grado di spiritualità mediante innumerevoli metamorfosi; l'assegnazione di un'anima simile a quella umana agli astri; l'apocatastasi universale; la lenta estinzione della materialità nel corpo glorioso; la riabilitazione finale dei demoni e l'allegorismo nell'interpretazione della S. Scrittura. Si possono ridurre alla seconda classe queste accuse: la negazione della divinità di Cristo; l'identità dell'anima nostra e di quella di Cristo con Dio; la reincarnazione del Figlio sotto forma di demone; l'ammissione degli spiriti ribelli alla mensa eucaristica e l'attribuzione della prescienza agli astri, dal cui moto i demoni prevedrebbero il futuro.

Teofilo attinse l'enumerazione di questi errori principalmente dal testo

hunderte. Origenes Werke VI (Leipzig 1920) 333 s.; *Homilia* 5, 5, *Ibid.* 344; cfr. anche *De Principiis* III, 4, 1 (KOETSCHAU 263); *Ibid.* IV, 4, 10 (KOETSCHAU 363 s.).

(66) DANÉLOU, *Origène*, 179-198.

(67) « *Quae enim illum ratio, qui disputationum ordo perduxit, ut allegoriae umbris et cassis imaginibus scripturarum tolleretur ueritatem?* » : *Lettera pasquale* (17^a), in GIROLAMO, *Ep.* 98, 10 (HILBERG II, 194).

originale del Περὶ ἀρχῶν, l'opera più vulnerabile di Origene per essere stato il primo grandioso tentativo di sintesi teologica in un ambiente di pensiero cristiano forse ancora immaturo per una costruzione di tanta mole. Alcune citazioni, che l'arcivescovo alessandrino desunse da questo scritto, riproducono fedelmente, almeno allo stato attuale della ricomposizione frammentaria del testo, il pensiero di Origene, altre invece, anche se staccate dal contesto sembrano genuine, lo travisano. Non è improbabile che nella compilazione delle accuse contro il Dotto alessandrino il Nostro abbia avuto sott'occhio l'*Adversus Haereses* di Epifanio (68) e la traduzione latina del *De Principiis* di Girolamo.

Lo spirito polemico e parziale con cui Teofilo s'è accostato alla sintesi origeniana, rende la sua interpretazione suscettibile di gravi appunti o riserve. Difatti egli attribuì ad Origene affermazioni perentorie e definitive, che il Maestro alessandrino proponeva semplicemente come ipotesi spiegative e integrative o come opinioni personali, alle quali non intendeva dare peso formale se non in quanto concordavano con la tradizione ecclesiastica, che egli considerò sempre il criterio ultimo della loro ammissione o meno (69); si disinteressò completamente di correggere gli errori e di integrare le lacune del Περὶ ἀρχῶν con citazioni desunte da altre opere di Origene, complete del suo pensiero; interpretò i testi origeniani in base all'esatta formulazione ed all'esplicita definizione della dottrina cristologica e trinitaria avvenuta lungo il IV secolo senza tener conto del tempo, in cui scrisse Origene, circostanza questa che, se non scusa, serve almeno a giudicare più equamente certe inesattezze, imprecisioni di linguaggio ed errori, ed infine reagì in modo violento contro il Dotto alessandrino, di cui era stato in precedenza zelante ammiratore e continuò ad esserne in seguito appassionato lettore, non tanto, sembra, per opporsi a reali e pericolose deviazioni in materia di fede, quanto per difendere il prestigio della propria autorità.

CAPO II

LA DOTTRINA DI TEOFILO

La maggior parte degli scritti dell'arcivescovo alessandrino, pervenuti in traduzioni od in frammenti originali, sono in funzione polemica con gli origenisti e gli apollinaristi. Di qui la diversa estensione dei punti di teologia trattati. Teofilo si diffonde ampiamente, dove la piaga dell'errore è aperta, mentre sorvola occasionalmente, nè s'indugia su altre parti, dove la polemica non trova il suo mordente. Così mentre si sofferma ad indagare sul

(68) 2, 64 (PG 41, 1068-1200) = ed. HOLL K., in *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* (Leipzig 1922) II, 403-523.

(69) VAGAGGINI, *La natura della sintesi origeniana*, in *La Scuola Cattolica* 82 (1954) 189, nota 66.

problema cosmologico, antropologico, escatologico e cristologico, sfiora appena quello trinitario. La dottrina eucaristica si condensa quasi esclusivamente nell'omelia su questo argomento: ha bensì qualche richiamo in ogni lettera pasquale, ma ciò gli serve solo da cornice per esporre altri insegnamenti.

1. - La creazione, l'uomo ed il suo destino

Teofilo esprime il proprio pensiero sulla **creazione**, confutando le aberranti speculazioni d'Origene, alle quali oppone i punti corrispondenti della dottrina cattolica.

Fondamentale errore della speculazione origeniana, inquinato di medio platonismo, è quello delle prove successive. Ammessa una creazione iniziale di spiriti perfettamente uguali, si addiuvano ad una lenta differenziazione dei medesimi a causa delle loro più o meno gravi e più o meno numerose cadute. Questi spiriti decaduti, percorrendo una serie indefinita di stadi e di purificazioni, tendono a riacquistare la loro primitiva perfezione, a cui un giorno tutte le creature ragionevoli perverranno: si chiude così il ciclo apertosi con la loro creazione. Su queste idee gravita il sistema origeniano ed in questo schema dell'universo Origene si è sforzato di inserire e di spiegare il pensiero cristiano. Inevitabili pertanto gli errori, le storture e le deviazioni.

Teofilo contrappone alle ipotesi del Dotto alessandrino sull'origine e la gerarchizzazione degli spiriti l'insegnamento corrente della Chiesa: le gerarchie celesti furono create tali da Dio fin dall'inizio dei tempi a compimento dell'armonia e della bellezza del creato, che risiede nella varietà, perciò la causa della loro differenziazione non è da cercarsi nei loro precedenti meriti o demeriti, ma in Dio:

Si intelligeret uim uerbi — « per quem », dicitur, « creata sunt omnia » — nosset ab initio ita eas conditas et non aliorum socordiam et in inferiora prolapsas occasionem dedisse deo, ut illas principatus et potestates et fortitudines reliquas nominaret, maxime cum creaturarum pulchritudo consistat in ordine dignitatum (1).

Nella logica dello schema filosofico origeniano viene anche tendenzialmente minacciato, in virtù di un esagerato spiritualismo, il modo cristiano di concepire il creato e quindi la materia, considerata in sé cattiva. Infatti Origene sarebbe del parere che se gli spiriti non avessero peccato, probabilmente la materia, come oggi si presenta, non sarebbe mai esistita (2).

Teofilo, rigettando tale ipotesi, rivendica a Dio la creazione degli esseri sia visibili che invisibili, sia animati che inanimati, sia ragionevoli che irragionevoli, ed esclude in modo assoluto che quest'ultimi procedano anche soltanto come da cause seconde dai peccati delle creature ragionevoli. Tutto

(1) *Lettera pasquale* (17^a), in GIROLAMO, Ep. 98, 12 (HILBERG II, 195 s.).

(2) « *Dicit (Origenes) enim propter peccata*

intelligibilium creaturarum mundum esse coepisse »: *Lettera pasquale* (17^a), in GIROLAMO, Ep. 98, 10 (HILBERG II, 194).

quanto esiste ha la sua ragion d'essere nella libertà ed infinita bontà di Dio (3). La capacità creativa di Dio è illimitata, quanto illimitata, infinitamente partecipabile ed imitabile è la divina essenza. Dio quale creatore e ordinatore dell'universo è superiore ad esso, perciò può fare molto di più di quanto ha fatto. La ragione della limitazione del creato non è quindi da ricercarsi in Dio, ma nella natura stessa delle cose (4).

L'arcivescovo alessandrino nel descrivere la creazione non vi scorge semplicemente un problema di potenza illimitata e di causalità necessaria, ma vi scopre anche le segrete intenzioni di una Provvidenza intelligente, organizzatrice e sommamente caritatevole verso tutte le creature (5). Questa Provvidenza nel governo del mondo viene esercitata simultaneamente ed universalmente insieme col Padre dal Figlio e dallo Spirito Santo. Difatti tutte le cose furono fatte per mezzo del Verbo, perciò non si vede come possano sfuggire alla sua azione (6). Lo Spirito del Signore, secondo la testimonianza della Scrittura, ha riempito la terra: affermazione insostenibile, qualora si volessero detrarre al suo potere le creature irragionevoli ed inanimate (7).

Definita la posizione della SS. Trinità di fronte alla creazione, Teofilo esamina il problema del **composto umano** e si diffonde nel confutare la dottrina di Origene circa la preesistenza delle anime e la loro successiva incarcerazione nei corpi, dimostrandola incongruente con la Scrittura. Origene credeva d'aver trovato una conferma alla sua teoria nell'etimologia del vocabolo greco ψυχῇ da ψύχω = raffreddarsi. Il Nostro respinge perentoriamente il labile argomento con le parole:

Non enim adqueuimus doctrinae eius, qui propter lapsus rationalibium creaturarum corpora fieri suspicatur et dicit iuxta Graeci sermonis etymologiam animas idcirco uocitatas, quod calorem mentis et in deum feruentissimae caritatis amiserint, ut ex frigore nomen acceperint, ne et saluatoris animam isdem subiacere neniis sentiremus (8).

Rifacendosi poi all'esegesi dei primi capitoli del Genesi si chiede se le espressioni « masculus », « femina », applicate dall'agiografo ai nostri progenitori prima della colpa si riferiscano all'anima o al corpo. La risposta essendo evidentemente a favore del secondo termine, ne segue logica la conclusione che il corpo almeno in Adamo ed Eva nello stato di giustizia originale non poteva essere effetto di una colpa inesistente (9). Lo fu in seguito al peccato dei progenitori? Neppure, afferma Teofilo, e cerca di provare il suo asserto, spigolando dalla sacra Scrittura diversi passi, in cui si chiede a Dio la moltiplicazione e la benedizione del genere umano. Ora

(3) *Lettera pasquale* (16^a), in GIROLAMO, Ep. 96, 17 (HILBERG II, 177¹¹⁻¹⁵).

(4) *Lettera pasquale* (17^a), in GIROLAMO, Ep. 98, 17 (HILBERG II, 201 s.): « Ex quibus liquido apparet non eum tanta fecisse, quanta poterat, sed, quantum rerum necessitas expetebat, tantum eius fecisse uirtutem ».

(5) *Lettera pasquale* (17^a), in GIROLAMO, Ep. 98, 14 (HILBERG II, 198⁵⁻⁹).

(6) *Ibid.*, Ep. 98, 13 (HILBERG II, 197).

(7) *Ibid.*, Ep. 98, 13 (HILBERG II, 196 s.).

(8) *Lettera pasquale* (16^a), in GIROLAMO, Ep. 96, 17 (HILBERG II, 177).

(9) *Lettera pasquale* (19^a), in GIROLAMO, Ep. 100, 12 (HILBERG II, 225 s.).

l'Onnipotente come avrebbe permesso questa proliferazione e promessa la benedizione, se la materia corporea, nella quale vengono rinchiuso le anime, fosse in sè cattiva? (10). In questo caso Gesù, l'Agnello senza macchia, non avrebbe dovuto provvedere alla liberazione delle anime dalle catene corporee subito dopo il conferimento della grazia per mezzo del Battesimo, piuttosto che assumere un corpo? (11). Se il corpo è maledizione e prigione per l'anima, come può l'apostolo Paolo insistere che le adolescenti si sposino e procreino figli e reputare degne d'onore le nozze ed immacolato il talamo? (12). Perchè viene promessa sia ai giusti che agli ingiusti la risurrezione finale? (13). Se è meglio vivere senza il corpo, perchè Cristo risorse col corpo e non si limitò semplicemente ad unire la sua anima alla divinità? (14). Una sola è la risposta a questi interrogativi secondo Teofilo:

Igitur non propter ruinam animarum corpora fabricantur, sed ut mundus successione nascentium morientium damna compenset et breuitatem humanae uitae uincat successione perpetua (15).

Difesa la necessaria complementarietà del corpo rispetto all'anima nel tempo, Teofilo refuta un altro errore di Origene, che tenderebbe a concepire il dogma cristiano della **risurrezione** come semplice fase intermedia al progressivo ritorno alla spiritualità, sostenendo la perenne incorruttibilità del corpo glorioso:

ignorat (Origenes) Christum idcirco uenisse, non ut post resurrectionem corporibus animas solueret aut liberatas rursus aliis corporibus indueret et de caelorum regionibus descendentes sanguine et carne uestiret, sed ut semel corpora suscitata incorruptione et aeternitate donaret, sicut enim Christus mortuus ultra non moritur nec mors ei dominatur, ita nec corpora suscitata post resurrectionem secundo uel frequenter intereunt nec mors eis ultra dominabitur neque in nihilum resoluentur, quia totum hominem Christi saluauit aduentus (16).

Commentando poi il testo della prima lettera ai Corinti, in cui l'apostolo Paolo descrive le qualità del corpo glorioso, mentre si sbizzarrisce ad accentuare le contraddizioni di Origene, sostenitore di progressive trasformazioni

(10) Lettera pasquale (16^a), in GIROLAMO, Ep. 96, 18-19 (HILBERG II, 177-180); si veda anche la lettera pasquale (19^a), in GIROLAMO, Ep. 100, 12 (HILBERG II, 225 s.).

(11) Lettera pasquale (17^a), in GIROLAMO, Ep. 98, 10 (HILBERG II, 194 s.): « Si enim hoc ita esset, oportuerat saluatorem nec ipsum corpus adsumere et animas de corporibus liberare; debebat eo tempore, quando in baptismo peccata dimittit, statim baptizatum de corporis uinculis soluere, quae propter peccata in condemnatione peccati facta commemorat ».

(12) Lettera pasquale (19^a), in GIROLAMO, Ep. 100, 12 (HILBERG II, 225).

(13) Lettera pasquale (17^a), in GIROLAMO,

Ep. 98, 10 (HILBERG II, 195).

(14) Ibid.

(15) Lettera pasquale (19^a), in GIROLAMO, Ep. 100, 12 (HILBERG II, 225²⁶⁻²⁸).

Nella 17^a lettera pasquale, in GIROLAMO, Ep. 98, 10 (HILBERG II, 194), scrive: « Nec animae in caelorum regionibus aliquid peccauerunt et idcirco in corpora relegatae sunt », pensiero che ripete in un frammento del commento al Genesi 27, in RB 47 (1938) 388, n. 1; si veda anche il frammento del commento a Giovanni 9³, in RB 47 (1938) 395, n. 21.

(16) Lettera pasquale (17^a), in GIROLAMO, Ep. 98, 11 (HILBERG II, 195⁹⁻¹⁷).

nel corpo glorioso fino all'annullamento del medesimo, riconferma la tesi cristiana della perennità della gloria riservata al composto umano dopo la risurrezione (17). Ma se in base alle testimonianze scritturistiche, osserva Teofilo, si deve escludere la possibilità di ulteriori metamorfosi del corpo glorioso, occorre pure negare l'eventualità di prove successive terrene, intese a migliorarne le condizioni (18).

In sintesi il pensiero di Teofilo in campo cosmologico, antropologico ed escatologico si può così delineare: Dio, la cui potenza supera infinitamente l'universo da lui ideato e realizzato, all'inizio dei tempi ha creato i puri spiriti, in seguito gli altri esseri, tra cui l'uomo, composto d'anima e di corpo. L'anima non preesiste al corpo, di cui è il naturale complemento nel piano divino. Il corpo risorgerà glorioso alla fine del tempo senza dover subire ulteriori trasformazioni. Un provvido ed amorevole governo divino presiede allo sviluppo del cosmo.

2. - La Cristologia

È la parte centrale della dottrina di Teofilo non solo come estensione, ma anche come approfondimento e sviluppo teologico. Il suo pensiero si snoda sicuro fra il monofisismo apollinarista e le conseguenze in campo cristologico del sistema origeniano. Se la sua dottrina non ha il merito di essere originale, è tuttavia in accordo con l'ortodossia (19).

a) La divinità di Cristo.

Teofilo, rifacendosi alle parole di Cristo « ego dico vobis » contenute nei Vangeli, afferma contro le sempre risorgenti istanze giudaiche la divinità del Figlio di Dio, poichè l'espressione lo rivela legislatore, Signore e Dio vero, non soltanto uno dei profeti (20). Nè si deve credere, egli prosegue, che l'assunzione della natura umana da parte del Verbo abbia oscurato la sua divinità e che la miseria del corpo abbia sminuito l'ineffabile potenza della sua maestà (21). I miracoli — la tempesta sedata e l'oscuramento del sole alla

(17) *Lettera pasquale* (16^a), in GIROLAMO, Ep. 96, 15 (HILBERG II, 174 s.).

TEOFILO indugia sullo stesso concetto in un commento al Salmo 91¹: RB 47 (1938) 391, n. 10.

(18) *Lettera pasquale* (16^a), in GIROLAMO, Ep. 96, 9 (HILBERG II, 167): « *Neque enim, quos semel saluos fecit, iterum praecipitabit e caelo et dimittet iuxta Origenis deliramenta et fabulas, ut rursum de sublimibus conruant. et hoc, quod dicitur: non uidebis ultra mala, aeternae securitatis indicium est, quod, qui semel fuerint liberati et regni caelorum possessione perfrui, nequaquam uitiiis trahantur ad terram nec dei priuentur auxilio* ».

TEOFILO nell'*Omelia sul pentimento e sulla continenza* allude all'eternità delle pene: BUDGE E. W., *Coptic homilies in the dialect of Upper Egypt* (London 1910) 220 s.

(19) Accenni alla dottrina cristologica di Teofilo si possono leggere in WEIGL E., *Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des nestorianischen Streites* (Kempten 1925) 113-120, ed in DELOBEL R. e RICHARD M., *Théophile d'Alex.*, in DThC (Paris 1946) XV, 1, coll. 527-529.

(20) *Lettera pasquale* (16^a), in GIROLAMO, Ep. 96, 2 (HILBERG II, 160¹⁰⁻¹⁷).

(21) *Lettera pasquale* (16^a), in GIROLAMO, Ep. 96, 3 (HILBERG II, 160): « *Neque enim* ».

sua morte —, il riconoscimento pubblico degli Apostoli, l'adorazione dei Magi, le testimonianze di Paolo e il modo di esprimersi del Maestro confermano che Egli è il Figlio di Dio (22).

Al subordinazionismo origeniano del Figlio rispetto al Padre, tendente a svalutare l'invocazione della seconda persona della SS. Trinità, il Nostro risponde che occorre credere nella divinità del Figlio, perchè il ricorso a Lui si possa considerare retto e conseguente. Infatti se è vero che non si deve prestare culto di latria a chi non è Dio, chi risulta tale, deve essere adorato (23). Ora il Figlio è consostanziale al Padre, possiede quindi la stessa divinità (24) e merita la medesima adorazione. Del resto il protomartire Stefano prima della sua lapidazione Lo ha invocato, chiedendo perdono per i suoi persecutori, e l'apostolo Paolo scrive che nel nome di Gesù Cristo si piegherà ogni ginocchio in cielo, in terra e nell'inferno (25).

Nell'*omelia eucaristica* Teofilo se la prende con gli empi cristiani, che pretendono negare la consostanzialità di Cristo col Padre a causa dell'Incarnazione (26). Essi dimenticano che se Egli *unum cum patre est, numquam ex eo, quod unum est, cessaturus est et unio patris et filii numquam diuidetur in partes nec, quod dicitur « unum sunt », aliquando unum esse desistent* (27).

b) *L'umanità di Cristo.*

Sfiorato il problema della divinità di Cristo in polemica coi Giudei, con Origene ed alcuni « empi cristiani », Teofilo si sofferma a parlare della umanità del Verbo incarnato.

Benchè nato da una Vergine, Gesù è in tutto simile a noi, eccetto che nel peccato (28). Infatti nasce, è avvolto in pannolini, viene allattato, è posto in un presepe ed infine sperimenta tutte le nostre infermità (29). Nel difendere l'integrità della natura umana di Cristo, il Nostro cozza contro gli insegnamenti di Apollinare († 390 c.). Questi, vescovo di Laodicea in Siria, passando dalla dicotomia *Verbo-carne* del primo periodo di sua vita, alla tricotomia *Verbo-anima-carne* d'origine platonica, sosteneva che il Verbo aveva as-

diuinitatem eius, quae nullis locorum spatiis circumscribitur, adsumptio seruilis formae poterat obscurare nec angustia humani corporis ineffabilem maiestatis terminare uirtutem, quem operum magnitudo dei filium conprobat ».

(22) *Lettera pasquale* (16^a), in GIROLAMO, Ep. 96, 2-3 (HILBERG II, 160-162).

(23) *Lettera pasquale* (16^a), in GIROLAMO, Ep. 96, 14 (HILBERG II, 173): « *Oportet primum credere, quod filius dei sit, ut recta et consequens fiat eius inuocatio, et quomodo orandus non est, qui non est deus, sic e contrario, quem deus esse constiterit, adorandus ».*

(24) *Lettera pasquale* (17^a), in GIROLAMO, Ep. 98, 16 (HILBERG II, 200): « *Nec intelligit (Origenes) patrem et filium unum esse propter communionem substantiae et eandem diuinitatem ».*

Si veda anche la *lettera pasquale* (16^a), in GIROLAMO, Ep. 96, 3 (HILBERG II, 161^{17s.}); PG 65, 56 D.

(25) *Lettera pasquale* (16^a), in GIROLAMO, Ep. 96, 14 (HILBERG II, 173).

(26) PG 77, 1028 C.

(27) *Lettera pasquale* (16^a), in GIROLAMO, Ep. 96, 7 (HILBERG II, 165¹¹⁻¹⁴).

(28) PG 65, 60 B.

(29) PG 65, 60 CD.

sunto un corpo con l'anima senza facoltà intellettuale, la cui funzione veniva assolta ad esuberanza dalla Sapienza divina incarnata, di modo che l'unione sarebbe avvenuta nella natura e non nella persona. Per giustificare metafisicamente la sua tesi partiva dall'assioma che due esseri completi non possono costituire un'unità, ma tutt'al più una giustapposizione, quindi per salvare l'unità di Cristo era necessario mutilare la natura umana. Più tardi egli escogitò una ragione morale, dicendo che se si ammette che Cristo ha l'anima simile alla nostra si corre il rischio di mettere in pericolo la stessa Redenzione, in quanto con l'anima avrebbe la libertà e quindi la possibilità di peccare.

Questa perniciosa e sottile eresia cristologica, da cui si originarono nei secoli V-VII il monofisismo, il monenergismo ed il monotelismo, fu combattuta fin dagli inizi dai sinodi d'Alessandria (a. 362; a. 378), di Roma (a. 377), d'Antiochia (a. 379) e dal concilio di Costantinopoli (a. 381), da Atanasio e dal successore Pietro II, dai Cappadoci e da altri. L'imperatore Teodosio con una serie di decreti del 383, 384 e 388 mise al bando gli apollinaristi, interdisse le loro assemblee e depose i vescovi con la proibizione di procedere ad altre ordinazioni (30).

Teofilo si schiera contro gli errori apollinaristi nella lettera pasquale del 402 (31). Egli scrive che Cristo non ha semplicemente preso un corpo senz'anima, come vorrebbero i seguaci del vescovo di Laodicea, nè si è limitato ad assumere un'anima animale, ma rivestì la natura umana integra, corpo cioè ed anima spirituale. Quest'anima non si deve identificare, come pensano gli apollinaristi, con la prudenza della carne, perchè essendo essa, al dir dell'Apostolo, nemica di Dio e mortale, come si può attribuire al Salvatore uno spirito nemico di Dio e mortale, praticamente inferiore a quello umano, che gode della prerogativa dell'immortalità? (32). Se la virtù della prudenza, prosegue Teofilo, che risiede nell'anima non si può confondere col soggetto preesistente, tanto meno si potrà identificare con l'anima la prudenza della carne, perciò, avvalorando le sue elucubrazioni con passi scritturistici, conchiude:

Unde sciendum est, quod ex omni parte temperatum humanae conditionis exhibens sacramentum perfectam similitudinem nostrae conditionis adsumpserit nec carnem tantum nec animam inrationalem et sine sensu, sed totum corpus totamque animam sibi socians perfectum in se hominem de-

(30) VOISIN G., *Apollinarisme* (Paris 1901); LIETZMANN H., *Apollinaris von Laodicea und seine Schule* (Tübingen 1904).

(31) Gregorio di Nazianzo scrisse a Teofilo (PG 45, 1269-1274), invitandolo a schierarsi contro gli errori del vescovo di Laodicea. La lettera fu compilata fra il 385, inizio dell'episcopato di Teofilo, ed il 394, data approssimativa della morte del Cappadocce. Ignoriamo se l'arcivescovo alessandrino abbia risposto allo scritto, ma risulta

che il suo intervento contro Apollinare risale soltanto al 402. La precedente tolleranza di Teofilo di fronte agli errori apollinaristi s'ispirava in parte alla deferenza che egli nutriva per il vescovo di Laodicea, il quale era stato in vita strenuo avversario degli ariani, ed in parte ai tenui consensi, che essi riscuotevano in Egitto.

(32) *Lettera pasquale* (17^a), in GIROLAMO, Ep. 98, 4-7 (HILBERG II, 189-192).

monstrarit, ut perfectam cunctis hominibus in se et per se largiretur salutem (33).

Nel confutare l'ipotesi della preesistenza dell'anima di Cristo, logica conseguenza della teoria origeniana sulla preesistenza delle anime, il Nostro afferma che la natura umana completa il Figlio di Dio non l'ha portata dal cielo (34), ma l'ha assunta al momento dell'Incarnazione — *in adsumptione enim hominis et anima eius adsumpta est* (35) — nel seno verginale di Maria — *uenitque in terras et de uirginali utero, quem sanctificauit, egressus homo* (36) —, tanto che essa è in tutto simile alla nostra, eccetto che nel peccato — *ex tantis et talibus adsumpsit homines dumtaxat absque peccato, ex quantis et qualibus nos omnes creati sumus, non ex parte, sed totus* (37).

c) *L'unione ipostatica.*

Teofilo, parlando della divinità e dell'umanità di Gesù Cristo, considera anche il rapporto tra le due nature ed il modo con cui esse si uniscono in Cristo:

mirum in modum coepit esse, quod nos sumus, et non desiuit esse, quod fuerat, sic adsumens naturam nostram, ut, quod erat ipse, non perderet (38).

L'unione, che mediante l'Incarnazione si stabilisce tra la natura divina e quella umana, non è solamente morale o dinamica, ma vera e propria unione sostanziale. Infatti Cristo, di cui si afferma la deità e l'umanità, rimane *indiuissus et inseparabilis nec in duos saluatores quorundam errore seiunctus* (39), ed il principio di sussistenza delle due nature ipostaticamente unite è l'unica persona del Verbo — *non alter et alter, sed unus atque idem utrumque subsistens, deus et homo* (40) —, di modo che Egli non è semplicemente un uomo, ἄνθρωπος ψιλός, nè semplicemente Dio, θεός γυμνός, ma Dio Verbo incarnato (41). Ed appunto per questa sostanziale unità di Cristo, Teofilo in forza della comunicazione degli idiomi esprime sul piano logico quella unione ontologica esistente in Gesù fra la natura divina e quella umana e quindi fra gli attributi dell'una e dell'altra, parlando del Dio

(33) Lettera pasquale (17^a), in GIROLAMO, Ep. 98, 8 (HILBERG II, 192²²⁻²⁷).

(34) Lettera pasquale (17^a), in GIROLAMO, Ep. 98, 8 (HILBERG II, 192): « *Habensque nostri consortium, qui de terra conditi sumus, nec carnem deduxit de caelo nec animam, quae prius substiterat et ante carnem eius condita erat, suo corpori copulauit, sicut Origenis nituntur docere discipuli* ».

(35) Lettera pasquale (17^a), in GIROLAMO, Ep. 98, 8 (HILBERG II, 193).

(36) Lettera pasquale (17^a), in GIROLAMO, Ep. 98, 4 (HILBERG II, 188); si veda anche la lettera pasquale (19^a), in GIROLAMO, Ep. 100, 11 (HILBERG II, 224¹⁶) e PG 65, 60 BD.

(37) Lettera pasquale (17^a), in GIROLAMO,

Ep. 98, 4 (HILBERG II, 188); cfr. anche *Ibid.*, 191²⁹; 192¹⁶; lettera pasquale (16^a), in GIROLAMO, Ep. 96, 3 (HILBERG II, 161^{4s}); PG 65, 60 BD.

(38) Lettera pasquale (17^a), in GIROLAMO, Ep. 98, 4 (HILBERG II, 188).

(39) Lettera pasquale (16^a), in GIROLAMO, Ep. 96, 3 (HILBERG II, 161).

(40) Lettera pasquale (16^a), in GIROLAMO, Ep. 96, 3 (HILBERG II, 161); cfr. anche PG 65, 56 CD.

Qui Teofilo sembra rifarsi ad un'espressione di DIDIMO, ricavata dal *De Spiritu S.* 52 (PG 39, 1077 C), il quale riproduce un concetto caro ad ATANASIO: WEIGL, *Christologie vom Tode des Athanasius*, 108, 112.

(41) PG 77, 1028 s.

perfetto che si fa uomo (42), di Cristo che nasce (43), che soffre (44), che si immola per noi (45), della stessa sussistente Sapienza che si dà in cibo (46), del Creatore, che nell'ultima cena lava i piedi agli Apostoli (47).

Ma in Gesù Cristo le due nature, pur nell'unica sussistenza ipostatica del Verbo, rimangono in linea ontologica distinte ed inconfuse. L'unione non compromette nè l'umanità nè la divinità, le quali conservano ciascuna la propria interezza (48). Così Cristo è veramente vero Dio e vero uomo, consostanziale a Dio e consostanziale agli uomini (49). Noi possiamo soltanto contemplare la sua umanità, ma se osserviamo attentamente le opere da Lui fatte, ne scorderemo anche la divinità (50).

Origene, commentando il testo di S. Paolo ai Filippesi 2⁵⁻¹⁰, in cui si dice che Cristo è un essere dotato di una natura divina e di una natura umana, argomenta che non è Dio, che ha rivestito la natura umana, ma la sua anima (51). In polemica col Luminare alessandrino Teofilo l'accusa di sostenere che l'anima di Cristo sarebbe *in forma dei et aequalis deo* e per conseguenza dovrebbe identificarsi col Figlio di Dio (52). Al duplice errore origeniano il Nostro oppone la dottrina tradizionale: chi si è incarnato non è l'anima di Cristo, dissimile dalla natura divina, ma lo stesso Verbo, che si è umiliato fino a prendere la forma di servo, senza menomare la sua divinità. L'umanità assunta dal Verbo incarnato è distinta dalla divinità perchè, mentre quella è della stessa nostra natura e condizione, questa è consostanziale a Dio (53).

Nell'alludere alla passibilità di Cristo, Teofilo ascrive giustamente le sue sofferenze ed infermità alla natura umana soggetta al dolore, ma s'affretta a precisare che essa appartiene al Salvatore, confermando ancora una volta che in Cristo vi sono due nature: la divina, impassibile, e l'umana, passibile, sussistenti nell'unica persona del Verbo incarnato:

« Come la fame, la sete, il sonno non s'addicevano alla divinità, ma appartenevano alla natura corporea, così il lamento: perchè mi hai abbandonato? era voce dell'essere umano, che giammai vuol privarsi della vita che possiede. Il Salvatore, pur rimanendo forza e sapienza di Dio, fece proprio

(42) PG 65, 56 B.

(43) PG 65, 60 B.

(44) *Lettera pasquale* (16^a), in GIROLAMO, Ep. 96, 10 (HILBERG II, 160⁸).

(45) PG 65, 54 A.

(46) PG 77, 1017 D.

(47) PG 77, 1024.

(48) *Lettera pasquale* (16^a), in GIROLAMO, Ep. 96, 3 (HILBERG II, 161 s.): « *Unus filius, patris nostrique mediator, nec aequalitatem eius amisit nec a nostro consortio separatus est, inuisibilis deus et uisibilis homo: forma serui absconditus est et dominus gloriae confessione credentium comprobatur* ».

Si consulti anche un frammento originale della stessa lettera, in PG 65, 56 D.

(49) PG 65, 56 C.

(50) *Lettera pasquale* (19^a), in GIROLAMO, Ep. 100, 11 (HILBERG II, 224); PG 65, 56 B; 60 B.

(51) *De Principiis* II, 6, 1-3 (KOETSCHAU, 139-143).

(52) *Lettera pasquale* (17^a), in GIROLAMO, Ep. 98, 14 (HILBERG II, 198).

(53) *Lettera pasquale* (17^a), in GIROLAMO, Ep. 98, 14-16 (HILBERG II, 198-201).

quel lamento, manifestando la fragilità del corpo, il quale non apparteneva ad alcun'altra persona, ma era il suo corpo nato da Maria, perciò diceva: lo spirito è pronto, ma la carne è debole » (54).

d) Altre precisazioni.

Teofilo nel tratteggiare la dottrina della divinità e dell'umanità del Verbo incarnato e dell'unione ipostatica ha toccato incidentalmente o in risposta ad Origene altri punti della cristologia, che esporremo in breve.

Accennando saltuariamente al problema della **redenzione**, egli sembra prescindere dalla teoria preesistente dei diritti di Satana, che Cristo avrebbe pagato col suo sangue, e dalla teoria della soddisfazione giuridica, secondo la quale si sarebbe sostituito a noi per soddisfare il nostro debito presso Dio, ma rifacendosi ad Atanasio, che riteneva il Figlio di Dio essersi incarnato, perchè gli uomini diventassero dei (55), scrive che Gesù Cristo è venuto al mondo *ut hominem fictum ex humo caelorum habitatorem faceret et tropaei sui communionem donaret* (56), pensiero che completa, quando pone sulle labbra di Cristo queste espressioni:

« Senza rinunciare alla divinità, mi sono fatto simile a voi, affinché voi possiate divenire partecipi della natura divina. Soggiacete a questa mirabile trasformazione, così vi convertirete dal mondo a Dio e dalla carne allo spirito. Mi sono fatto vera vite secondo la vostra condizione, affinché voi possiate portare in me frutti profumati » (57).

Origene credeva più consono alla bontà e alla gloria di Dio che in seguito ad una successione indefinita di mondi in progressivo miglioramento si giungesse ad una totale apocatastasi, in cui tutte le creature ragionevoli esistenti per volere divino dopo una serie di trasformazioni sarebbero ritornate allo stato del primevo splendore. Non è da pensare che il Dotto alessandrino abbia sviluppato per disteso il suo pensiero, ma allusioni ed affermazioni contenute qua e là nelle sue opere lo lasciano chiaramente intravedere. Ora che egli nel quadro di una restaurazione universale prospetti la possibilità della **salvezza dei demoni** (58) non vi sono ragioni serie per dubitarne,

(54) MANSI X, 1092 D = *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*, ed. DIEKAMP (Münster im W. 1907) 120:

« Ὡς περ τὸ πεινῆν καὶ τὸ διψῆν καὶ τὸ κοπιᾶν οὐκ ἴδια τῆς θεότητος ἦν, ἀλλὰ σωματικὰ γνωρίσματα, οὕτω καὶ τὸ "ἵνα τί με ἐγκατέλιπες" σωματικωτέρας ἦν φωνῆς ἰδίου, πεφυκότος τοῦ σώματος μηδαμῶς θέλει τῆς συμφύτου στερεῖσθαι ζωῆς, εἰ γὰρ καὶ αὐτὸς ὁ σωτὴρ ἔλεγε τοῦτο, ἀλλ' ὡκειοῦτο τοῦ σώματος τὴν ἀσθενείαν μένων δύνάμεις καὶ σοφία θεοῦ, ὅτι μὴ ἄλλου τινὸς ἀνθρώπου, ἀλλ' αὐτοῦ τοῦ σωτῆρος ἦν, ὅπερ ἐκ Μαρίας ὡκοδόμησεν ἑαυτῷ σῶμα. ὃ ἔνεκεν ἔλεγε "τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον, ἡ δὲ σὰρξ ἀσθενής" ».

(55) *De Incarnatione Verbi*, 54 (PG 25, 192 B).

(56) *Lettera pasquale* (16^a), in GIROLAMO, Ep. 96, 4 (HILBERG II, 162^{20a}); *Ibid.*, 167²⁶⁻²⁸; 175¹⁶; *Lettera pasquale* (17^a), in GIROLAMO, Ep. 98, 4 (HILBERG II, 188⁵); *Ibid.*, 191⁶; 192²⁶; frammento della 6^a *lettera pasquale*, in *La storia eccl. del Retore Zaccaria* 4, 12, ed. BROOKS, in CSCO, script. syr., s. 3, v. 5 (Parisii 1919) I, 198 (sir.); 137 (trad.).

(57) PG 77, 1021.

(58) *De Principiis* I, 6, 3 (KOETSCHAU, 82-84).

anche se talora la nega (59). Ignoriamo però se gli si debba attribuire una redenzione dei demoni mediante la reincarnazione del Verbo, come vorrebbe insinuare Teofilo (60). Ad ogni modo il Nostro nega decisamente quest'assurda possibilità, perchè contraria alla sacra Scrittura e gravida di conseguenze inimmaginabili, quali l'assunzione da parte di Cristo di un corpo demoniaco, la comunione eucaristica agli spiriti ribelli e la mediazione in loro favore (61).

Un'altra deduzione dell'apocatastasi sarebbe **la fine del regno di Cristo**, in quanto tutte le creature ragionevoli dopo una lunga serie di prove godranno d'una eterna beatitudine, in cui Dio sarà tutto in tutti. Teofilo in forza della consostanzialità del Figlio al Padre e di altre testimonianze scritturistiche (62) afferma la perennità del regno di Cristo:

Itaque nulli dubium est, quin, qui deus permanet in aeternum, simul habeat et regnum et super ipsos quoque, quos regni possessione donavit, rex perpetuus appelletur congruum habens diuinitatis imperium nec quicquam in se rude et nouum nisi adsumptionem fragilitatis humanae (63).

Concludendo questo paragrafo possiamo dire che la dottrina cristologica di Teofilo è sufficientemente chiara e precisa: Gesù Cristo, vero Figlio di Dio e consostanziale al Padre, per ricongiungere l'umanità a sè e per mezzo suo al Padre, ha assunto su questa terra, nascendo da una Vergine, la natura umana integra e passibile, la quale sussiste nell'unica Persona del Verbo. Egli non s'immolerà per i demoni ed il suo regno durerà per sempre.

Questi concetti rispecchiano il pensiero d'Atanasio (64), che Teofilo apprese per alcuni anni dalle sue stesse labbra e poté consultarne in seguito le opere, e quello di Didimo il Cieco, alle cui lezioni il Nostro molto probabilmente prese parte, assimilandone gli ammaestramenti (65).

3. - La dottrina eucaristica

Il pensiero di Teofilo sull'Eucarestia è quasi esclusivamente racchiuso nell'omelia su tale argomento.

a) **La transustanziazione.**

L'arcivescovo alessandrino, benchè non approfondisca direttamente il problema della mirabile e singolare conversione di tutta la sostanza del

(59) RUFINO, *De adulteratione librorum Origenis* (PG 17, 624).

(60) *Lettera sinodica*, in GIROLAMO, *Ep.* 92, 4 (HILBERG II, 152).

(61) *Lettera pasquale* (16^a), in GIROLAMO, *Ep.* 96, 10-12 (HILBERG II, 168-172).

(62) *Lettera pasquale* (16^a), in GIROLAMO, *Ep.* 96, 4-6 (HILBERG II, 162-164).

(63) *Ibid.*, 164²⁰-165¹.

(64) VOISIN G., *La doctrine christologique de St. Athanase*, in *RHE* 1 (1900) 226-248.

WEIGL E., *Untersuchungen zur Christologie des hl. Athanasius* (Paderborn 1914) *passim* e specialmente le conclusioni a pp. 171-181.

BERCHEM J., *L'incarnation dans le plan divin d'après saint Athanase*, in *Echos d'Orient* 33 (1934) 316-330.

(65) BARDY G., *Didyme l'aveugle* (Paris 1910) 110-132.

pane nel Corpo e di tutta la sostanza del vino nel Sangue di Gesù Cristo, vi allude tuttavia in qualche suo scritto.

Nella *diciassettesima lettera pasquale* in polemica con Origene, che voleva limitare l'azione dello Spirito Santo alle sole creature ragionevoli, sfiora il mistero della conversione eucaristica:

quod adserens non recogitat aquas in baptisate mysticas aduentu sancti spiritus consecrari, panemque dominicum, quo saluatoris corpus ostenditur et quem frangimus in sanctificationem nostri, et sacrum calicem — quae in mensa ecclesiae conlocantur et utique inanimia sunt — per inuocationem et aduentum sancti spiritus sanctificari (66).

In questo brano si parla di un'epiclesi battesimale e di un'epiclesi eucaristica: come la preghiera rivolta allo Spirito Santo ottiene la santificazione dell'acqua, che deve servire per l'amministrazione del Battesimo, così il pane ed il vino, che appena deposti sull'altare rappresentano soltanto delle creature inanimate, all'invocazione del medesimo Spirito divengono pane del Signore e calice sacro, convertendosi nel Corpo e nel Sangue di Gesù.

Lo scopo immediato, che Teofilo si prefigge nel suo intervento polemico, è quello di sottolineare contro le affermazioni restrittive di Origene che la terza Persona della SS. Trinità esercita la sua azione anche sulle creature inanimate, quali l'acqua, il pane ed il vino. Quest'azione è tanto efficace da trasformare il pane ed il vino nel Corpo e nel Sangue del Signore, ciò che equivale a riconoscere la cooperazione dello Spirito Santo nel mistero della transustanziazione (67).

Un'altra testimonianza sul miracolo della conversione eucaristica si ha nel discorso di Teofilo *sulla croce e sul buon ladrone*:

« quando s'immola sull'altare il pane ed il vino, non è più pane e vino di prima, ma si tratta di un corpo divino e di un sangue santo » (68).

b) *La presenza reale.*

Questa verità viene affermata con termini espressivi da Teofilo:

« Carissimi, egli scrive nell'omelia eucaristica, sostenuto da voi come una volta gli Israeliti sostennero Colui, che era nato tra noi, rechiamoci insieme alla celeberrima Sionne e contempliamo con la mente quell'acropoli, considerando come Colui il quale domina le altezze della terra si prepari a consumare la mistica cena, come, pur essendo superiore ai Cherubini, si assida a mensa, come là **immoli se stesso**, Colui che in Egitto venne

(66) *Lettera pasquale* (17^a), in GIROLAMO, Ep. 98, 13 (HILBERG II, 196 s.).

HOPPE L. A., *Die Epiklesis der griechischen und orientalischen Liturgien und der römische Konsekrationskanon* (Schaffhausen 1864) 35 s.

(67) TEOFILO nel passo citato accentua la virtù transustanziatrice dello Spirito Santo, senza negare l'efficacia delle parole del

Signore, che egli ricorda nell'omelia eucaristica (PG 77, 1024 B).

Brevi notizie sull'epiclesi sono quelle di JUCIE M., in *Enc. Catt.* (Città del Vat. 1950) V, 409-413.

(68) ROSSI F., *Trascrizione di un codice copto del museo egizio di Torino*, in *Memorie della regia Accademia delle scienze*, s. II, 35 (1884) 249.

consumato solo in figura, e come infine, avendo mangiato la tipica figura riveli la verità col porgere se stesso subito dopo quale cibo di vita, sia per dimostrare che era il consumatore di ogni simbolismo sia per significare che in ciò stabiliva i doni divini della sua bontà, destinati all'universo genere umano, congiungendo così l'origine di questa sua istituzione col termine delle sue predicazioni. Di tutto questo eccovi il racconto evangelico: mentre cenavano, Gesù prese del pane, lo spezzò e, distribuendolo ai suoi discepoli, disse: prendete e mangiate, questo è il mio Corpo. Preso in seguito il calice, rese grazie a Dio e lo porse dicendo: questo è il Sangue mio del Nuovo Testamento, che sarà versato per molti in remissione dei peccati » (69).

Al simbolismo del Vecchio Testamento Teofilo oppone il compimento della realtà nel Nuovo con l'immolazione vera di Gesù Cristo, che si fa cibo di vita. Infatti nell'Eucarestia non c'è un semplice uomo, un angelo, un sostituto od uno dei tanti esseri incorporei, ma viene distribuito il corpo di Dio, del vero Dio, Cristo Signore (70). È la stessa sussistente Sapienza, che nel banchetto eucaristico offre il suo Corpo come cibo e dona il suo salvifico Sangue come bevanda (71).

In un frammento della *prima lettera pasquale* l'arcivescovo alessandrino invita i cristiani a consumare la Pasqua ad imitazione dei discepoli del Salvatore, mangiando tutto il Cristo, fonte di vita, che per noi si è immolato (72).

c) *L'Eucarestia come sacrificio.*

Teofilo sottolinea pure il carattere sacrificale del banchetto eucaristico. Nell'Eucarestia Gesù, Dio e uomo, non solo è presente sotto le specie del pane e del vino, ma rinnova misticamente l'immolazione del Calvario:

« È infatti Cristo Colui che oggi ci serve; è Cristo l'amico degli uomini, che si dà in cibo. È tremendo ciò che si dice, formidabile ciò che si realizza. Il vitello grasso è sacrificato; l'Agnello di Dio, che toglie i peccati del mondo, viene ucciso. Il Padre si rallegra, il Figlio s'immola spontaneamente; oggi non sono più i suoi nemici che L'immolano, ma è Egli stesso che si sacrifica per dimostrare che ha sofferto volontariamente per la salute degli uomini » (73).

In un altro passo della *stessa omelia*, il Nostro chiarisce ulteriormente il concetto dell'autoimmolazione di Cristo, dichiarando che è lo stesso Salvatore il sacerdote e la vittima, il medesimo Colui che offre e si offre, Colui che riceve e si dona (74).

(69) PG 77, 1024 AB. Sull'attribuzione dell'omelia a Teofilo, cfr. RICHARD M., *Une homélie de Théophile d'Alexandrie sur l'institution de l'Eucharistie*, in RHE 33 (1937) 46-54.

(70) PG 77, 1028 D.

(71) PG 77, 1017 D.

(72) PG 65, 53 A; cfr. anche PG 77, 1028 D-1029 A.

(73) PG 77, 1017 A.

(74) PG 77, 1029 B.

Nella *sedicesima lettera pasquale* Teofilo, polemizzando con Origene, tocca i rapporti tra il sacrificio della Croce e l'Eucarestia:

Si enim et pro daemonibus crucifigeretur, ut nouorum dogmatum adseritor adfirmat, quod est priuilegium aut quae ratio, ut soli homines corpori eius sanguinique communicent et non daemones quoque, pro quibus in passione sanguinem fuderit? (75)

L'arcivescovo alessandrino sembra scorgervi una connessione necessaria tra il sacrificio della Croce e l'Eucarestia: Cristo è morto una sola volta sul Calvario, ma per potersi donare continuamente in cibo sotto le specie eucaristiche ha reso perenne il rinnovamento incruento del suo sacrificio; ora se si ammette una reincarnazione ed una nuova immolazione a favore degli spiriti ribelli, non si vede perchè essi si debbano escludere dalla comunione, a cui deve precedere il rinnovamento del sacrificio della Croce.

d) *L'Eucarestia come sacramento.*

Più che gli elementi costitutivi del sacramento Teofilo ne considera gli effetti derivanti dalla partecipazione reale sotto le apparenze del pane e del vino al banchetto eucaristico, in cui Cristo offre ai fedeli come nutrimento spirituale il suo stesso Corpo ed il suo stesso Sangue.

L'Eucarestia per chi la riceve degnamente è balsamo, che sana le piaghe aperte dalla colpa, è antidoto che preserva dalle cadute, è fonte di gioia e sostegno di fronte agli avversari:

« La mensa che v'ho imbandita è apportatrice di vita e di gioia ed arreca pure indicibile disagio ai vostri oppressori. Mangiate il pane che rinvigorisce la vostra vita, bevete il vino che vi ridona il gaudio dell'immortalità. Mangiate il pane che vi purifica dalle passate scorie e bevete il vino che neutralizza il dolore delle ferite. Questa è la medicina della natura, questa la punizione di chi v'opprime » (76).

Oltre questi effetti rinnovatori e preservativi il sacramento eucaristico è ancora, nel linguaggio di Teofilo, fonte di vita soprannaturale, garanzia di salvezza e pegno d'immortalità:

« Nell'Eucarestia c'è l'Autore della magnificenza; doni divini vengono elargiti, la mistica mensa è preparata, una bevanda di vita viene mesciuta. Il re della gloria chiama, il Figlio di Dio riceve, il Verbo, Dio incarnato, invita: Colei che si è edificato un tempio di Dio e del Padre, non opera d'uomo, quella stessa consostanziale Sapienza distribuisce il suo Corpo come pane ed il suo salvifico Sangue come vino. Oh tremendo mistero! Oh impensata istituzione! Oh incomparabile abbassamento! Oh bontà incomprensibile! Lo stesso Artefice appresta la sua opera; la stessa Vita si offre ai mortali in cibo e bevanda. Venite, mangiate il mio pane, ci esorta, e bevete il vino, che vi ho preparato. Io m'offro come alimento e come bevanda a coloro

(75) *Lettera pasquale* (16^a), in GIROLAMO, Ep. 96, 11 (HILBERG II, 169).

(76) PG 77, 1021 AB.

che desiderano. Pur essendo la Vita mi son fatto volontariamente carne; pur essendo il Verbo e l'immagine ipostatica del Padre ho preso carne e sangue, per salvarvi » (77).

Stabilendo poi un parallelo tra il nuovo ed il vecchio Adamo, Teofilo paragona il nuovo cibo di Cristo, apportatore di vita, col vecchio cibo, generatore di morte e prosegue:

« Dalla Verità non può derivare la menzogna, nè dalla Vita può germinare un pollone di morte, poichè i contrari non si unificano. Alimentatevi di me che sono la Vita e vivrete; questo Io voglio: mangiate la Vita che non vien meno: per questo Io sono venuto, affinché abbiate la vita, ma in modo più abbondante. Mangiate il mio pane: Io sono il chicco vivifico di frumento, il pane di vita. Bevetes il vino che vi ho mesciuto: Io sono la bevanda della immortalità » (79).

In uno sguardo d'insieme si può così tratteggiare il pensiero eucaristico di Teofilo: nell'Eucarestia c'è tutto il Cristo, Dio e uomo, che misticamente s'immola, sacerdote e vittima allo stesso tempo, per rinnovare il sacrificio del Calvario e per farsi cibo e vita alle anime: vita comunicata agli uomini per sanare la loro natura corrotta e per renderla partecipe della divinità.

4. - La dottrina trinitaria

Il mistero trinitario, rivelazione all'umanità dell'intima costituzione di Dio, si enuncia in questi termini: Dio è assolutamente uno e relativamente trino, cioè in una sola natura ed essenza semplicissima, sussistono tre Persone distinte, il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, i quali partecipano in comune anche degli stessi divini attributi essenziali. Questi elementi, se non verbalmente, sostanzialmente costituirono l'oggetto primordiale della catechesi cristiana e, nonostante le controversie trinitarie dei primi secoli, si può ritenere che erano ormai acquisiti e pacificamente professati dalla cristianità della fine del IV secolo.

Teofilo non tratta espressamente della dottrina trinitaria, ma da accenni sporadici contenuti nei suoi scritti traspare la sua ortodossia. Egli rivendica l'azione creatrice e provvida su tutte le creature sia ragionevoli che irragionevoli indistintamente alle tre divine Persone con un accento particolare, per ragioni polemiche contro Origene, a favore del Figlio e dello Spirito Santo a causa della loro unità di natura col Padre (80). Nel descrivere i rapporti che intercorrono tra il Padre ed il Figlio, ne difende il culto latreutico (81), l'uguaglianza (82) e la consostanzialità (83). Ma è soprattutto nelle

(77) PG 77, 1017 C-1020 A.

(78) PG 77, 1020.

(79) PG 77, 1020 C. Cfr. anche PG 77, 1029 B.

(80) *Lettera pasquale* (17^a), in GIROLAMO, Ep. 98, 13 (HILBERG II, 196 s.).

(81) *Lettera pasquale* (16^a), in GIROLAMO,

Ep. 96, 14 (HILBERG II, 173).

(82) *Lettera pasquale* (16^a), in GIROLAMO,

Ep. 96, 3 (HILBERG II, 161 s.).

(83) PG 77, 1028 D; *Lettera pasquale* (17^a), in GIROLAMO, Ep. 98, 16 (HILBERG II, 200).

formule dossologiche che Teofilo manifesta chiaramente la sua fede nell'unità sostanziale di natura e nella distinzione reale di Persone nella Trinità:

... *execrantesque deorum numerum patris et filii et spiritus sancti unam confiteamur indiscretamque substantiam, in qua et baptizati uitam aeternam suscepimus* (84).

Sic enim merebimur accipere regna caelorum in Christo Iesu, domino nostro, per quem et cum quo deo patri gloria et imperium cum spiritu sancto et nunc et semper et in omnia saecula saeculorum (85).

Riandando col pensiero a quanto si è detto in quest'ultimo capo, ci sembra di poter concludere che Teofilo, più che un teologo originale per profondità di pensiero ed arditezza di speculazione, si rivela un polemista sottile ed intelligente, che smantella con la sua logica generalmente chiara e mordace, basata sempre sulla Scrittura e l'insegnamento tradizionale della Chiesa, le posizioni degli avversari, deducendo a volte dalle loro premesse conseguenze da essi imprevedute. Il suo carattere pronto e audace si riflette anche negli scritti polemici, dove ad una visione sicura del problema, che prende di mira, e ad uno stile ricercato ed elegante (86) congiunge una profonda chiarezza nel condurre a termine il ragionamento, una dialettica severa ed ordinata ed una formulazione precisa dei dati della fede, tanto che nelle controversie cristologiche successive verrà citato quale testimone dell'ortodossia insieme ad Atanasio e a Cirillo (87).

RIEPILOGO E CONCLUSIONE

Teofilo nacque verso il 345 a Menfi da genitori cristiani. Ancor giovane, spinto dal desiderio di novità o dalla necessità, si recò ad Alessandria, dove conobbe Atanasio, che pensò ad educarlo, lo iscrisse tra il clero alessandrino e lo assunse come segretario.

(84) *Lettera pasquale* (16^a), in GIROLAMO, Ep. 96, 20 (HILBERG II, 180²⁶-181¹).

Si veda anche PG 77, 1029 B e la fine del discorso sul pentimento e sul digiuno: BUDGE, *Coptic homilies*, 225.

(85) *Lettera pasquale* (16^a), in GIROLAMO, Ep. 96, 20 (HILBERG II, 181¹³⁻¹⁶); cfr. anche la *lettera pasquale* (17^a), in GIROLAMO, Ep. 98, 25 (HILBERG II, 210²¹⁻²⁴) e la *lettera pasquale* (18^a), in GIROLAMO, Ep. 100, 16-17 (HILBERG II, 230 s.).

(86) Di TEOFILO, se si eccettua l'*omelia pasquale*, rimangono soltanto dei frammenti nel testo originale: è perciò difficile pronunciare un giudizio sulla sua forma stilistica. Tuttavia almeno per le *lettere pasquali* abbiamo due testimonianze significative, che ci inducono a credere che egli ne abbia curato in modo particolare l'eleganza d'espressione.

GIROLAMO scrive a riguardo della *diciannovesima lettera pasquale* (HILBERG II, 212): « *Et hanc ipsam epistolam febre aestuans et quintum iam diem decumbens lectulo nimia festinatione dictavi breuiter indicans beatitudini tuae magnum me laborem sustinuisse in translatione eius, ut omnes sententias pari uenustate transferrem et Graecae eloquentiae Latinum aliqua ex parte responderet eloquium* ».

SINESIO, Ep. 9 (PG 66, 1348 A) dice a proposito di una delle ultime *lettere pasquali* di TEOFILO: « *Ὡς ὁ γε τῆς καταπεμφθεῖς λόγος, καὶ ἦσε τὰς πόλεις, καὶ ὠνήσε, τὸ μὲν τῷ μεγέτει τῶν νοημάτων, τὸ δὲ τῶν ὀνομάτων τῇ χάριτι* ».

(87) PAOLO D'EMESA, *Homilia* 2 (PG 77, 1444 B); TEODORETO, Ep. 83 (PG 83, 1272 C).

Nel 385 succedette a Timoteo nel reggere le sorti della chiesa alessandrina, in un momento in cui questa aveva ormai ingaggiato una lotta rivale con la sede di Costantinopoli. Uno degli impegni precipui di tutto il suo episcopato fu la difesa dei diritti acquisiti della sua sede nello sforzo incessante di conservarli e, se possibile, di consolidarli contro la premente invadenza della « Nuova Roma ». Ciò traspare fin dall'inizio del suo episcopato dalla composizione del ciclo centennale e dalla missione fallita di Isidoro a Roma, dove si era recato per congratularsi tempestivamente a nome dell'arcivescovo alessandrino col vincitore dell'incerta lotta, che opponeva l'usurpatore Massimo a Teodosio I.

Quando l'imperatore Teodosio, annuendo ad un espresso desiderio di Teofilo, estese all'Egitto i decreti contro il culto pagano (a. 391), egli, a capo del suo popolo, organizzò la distruzione dei templi e, raccogliendo le ricchezze ivi trovate, se ne servì tra l'altro per la costruzione di magnifiche chiese, concorrendo così a modificare l'aspetto esterno della sua metropoli, che anche in quello non doveva sfigurare di fronte alle bellezze artistiche di Costantinopoli.

Nel frattempo la sede alessandrina continuò ad esercitare, per interessamento del pontefice Siricio, l'ufficio di intermediaria tra l'Occidente e l'Oriente, nonostante la formulazione del canone 3° del secondo concilio ecumenico, che riconosceva alla « Nuova Roma » il primato d'onore. Infatti Teofilo nel 391, a richiesta dei vescovi occidentali, si occupò dello scisma ant'iocheno. Il suo intervento fu in un primo momento privo di risultati positivi a causa della resistenza di Flaviano. Invitato dall'imperatore Teodosio I a presiedere il concilio di Cesarea di Palestina (a. 393) sulla stessa vertenza, vi si rifiutò, allegando la necessità della sua permanenza in Egitto, dove ferveva la campagna contro i templi pagani. Nel 394 partecipò attivamente al concilio di Costantinopoli del 29 settembre, che si proponeva di risolvere il conflitto per la sede di Bostra, perchè Siricio gli aveva inviato i due pretendenti, Agapio e Bagadio. In quella città s'incontrò con Flaviano, che egli propendeva già a riconoscere come legittimo vescovo della metropoli d'Oriente, riconoscimento che divenne ufficiale dopo l'ambasciata di Isidoro e di Acacio a Roma, verso la fine del 398, organizzata per interessamento del metropolita d'Antiochia, previo intendimento col Nostro.

La controversia origeniana, scoppiata in Palestina nel 393, si ricompose (a. 397) in seguito ad un paterno intervento dell'arcivescovo d'Alessandria.

La scomparsa di Nettario († 397) riaccese le speranze di Teofilo in una possibile conquista della sede di Costantinopoli. Egli propose un suo candidato nella persona di Isidoro l'Ospitaliere, ma il suo piano, come precedentemente quello di Pietro II a riguardo di Massimo il Cinico, fallì. Con tale sconfitta ebbe inizio il periodo più turbolento e compromettente

della storia dell'episcopato di Teofilo: sconfitta da tenersi presente per una miglior comprensione dei fatti, che ne seguirono.

Certo in un momento di umiliazione per la sua sede, Teofilo avrebbe voluto poter contare sull'appoggio incondizionato di tutti i suoi immediati collaboratori e dipendenti. Invece la lettera pasquale del 399, scritta contro gli antropomorfiti, gli rese ostili quest'ultimi e servì a mostrare quanto profonda fosse la divisione tra i monaci a proposito di Origene.

A questo s'aggiunse la reale o presunta insubordinazione dell'arciprete Pietro e la difesa fattane da Isidoro, circostanze che lasciarono Teofilo perplesso per quasi tutto il 399, finchè verso la fine dell'anno decise di schierarsi a favore dei monaci più numerosi, condannando Origene, di cui era stato prima fervido ammiratore, ed i suoi seguaci. Col richiamo all'ortodossia egli credeva forse di consolidare la compattezza del suo governo e di ridurre più facilmente all'obbedienza i ribelli. Invece un gruppo di circa trecento monaci, per sottrarsi alla persecuzione del loro arcivescovo, abbandonarono l'Egitto, raggiunsero la Palestina, dove alcuni si fermarono ed altri proseguirono per Costantinopoli. Teofilo, volendo evitare o almeno neutralizzare qualsiasi propaganda a suo scapito, fu costretto a richiamare l'attenzione della Palestina, dell'Occidente e dell'Oriente sulla questione origeniana. Così, soprattutto per ragioni di prestigio personale, si convertì da origenista in campione dell'antiorigenismo.

Ma la benigna accoglienza, riservata da Giovanni ai monaci fuggitivi, riaccese in Teofilo gli antichi e mai assopiti rancori contro la sede della « Nuova Roma » ed il suo illustre rappresentante, di modo che dal 401 in poi la questione origeniana passò in secondo piano e divenne soltanto più un mezzo per poter agire con una cert'apparenza di legalità contro il metropolita di Costantinopoli. La vittoria arrise a Teofilo, poichè il Crisostomo venne deposto nel sinodo « ad Quercum » dell'anno 403 ed esiliato: esilio momentaneo, ma triste preludio di quello definitivo, sancito alcuni mesi dopo dall'imperatore Arcadio. Il successo dell'autocrata egiziano, però, non fu completo, perchè anche se il Crisostomo terminò i suoi giorni in esilio, la sede di Costantinopoli, nonostante l'attenta vigilanza d'Alessandria, continuò la sua ascesa, mentre questa, appunto per la deposizione di Giovanni, perdette con la scomunica del suo arcivescovo l'appoggio dell'Occidente, che l'aveva sempre difesa contro la prepotenza dei principi e dei vescovi favorevoli all'arianesimo nella persona di Atanasio ed aveva disapprovato e continuava a disapprovare la formulazione del canone 3° del secondo concilio ecumenico, che ledeva i privilegi e i diritti della chiesa alessandrina.

Negli ultimi anni di vita Teofilo limitò l'attività al governo della sua vasta circoscrizione ecclesiastica ed i suoi ordini per mezzo di Sinesio, da lui consacrato vescovo di Tolemaide benchè riluttante, giunsero fino ai confini della Pentapoli libica.

Morì il 15 ottobre del 412.

Se volessimo focalizzare in poche parole la figura di Teofilo come risulta dall'insieme delle fonti esaminate e dalle osservazioni fatte, potremmo così esprimerci:

1) Egli sortì da natura un carattere essenzialmente autoritario, che non ammetteva dissensi al suo modo di vedere e di pensare, né dilazioni nell'esecuzione dei suoi ordini, sintetizzando in certo qual senso lo spirito accentratore, con cui si era sviluppata la sua sede, e la tendenza indipendentista del suo popolo.

2) Come ogni tempra di dominatore amò la grandezza e la magnificenza.

3) Fu uno strenuo assertore e difensore dei diritti acquisiti e dei privilegi della sede alessandrina, opponendosi con tenace continuità a Costantinopoli che, favorita dalla nuova posizione politica raggiunta nel IV secolo, minacciava di trasformare il primato d'onore, riconosciutogli contro il consenso d'Alessandria e di Roma, in primato di giurisdizione sull'Oriente. Le circostanze di tempo, di luogo e di persone favorivano la vittoria di Costantinopoli su Alessandria. Teofilo con la sua azione riuscì solo a ritardarne il compimento.

Ma è appunto nello sviluppo di questa lotta rivale che traspaiono le note poco simpatiche del suo episcopato: l'interessata diplomazia, che gli fa discernere con prontezza le cose e gli uomini e lo induce a scegliere i mezzi più atti a raggiungere lo scopo prefisso, comunque essi si presentino; la raffinata astuzia che sa adulare e temporeggiare, quando occorre, non per desistere dal proprio intento, ma piuttosto per consolidarsi in esso e riattaccare con più slancio, appena le circostanze lo permettano; la deplorabile violenza, frutto dell'insuccesso della diplomazia e dell'astuzia, che stronca con le false accuse, la persecuzione e l'esilio i suoi oppositori. Lo stato di tensione acuitosi tra la sede alessandrina e la costantinopolitana durante l'episcopato di Teofilo ed il suo carattere forte ed irremissivo potranno diminuire la responsabilità di certe sue azioni, ma sono insufficienti a scusare completamente alcuni suoi atteggiamenti, che più dell'animo di pastore e di padre palesano incontenuti rancori.

4) Nonostante questi aspetti negativi in qualche manifestazione di vita pratica, è doveroso riconoscergli l'ortodossia nel campo dottrinale, dove manifesta un'approfondita conoscenza delle verità chiaramente definite nei precedenti concili e particolari doti polemiche nel difenderle contro gli avversari.

Complessivamente l'episcopato di Teofilo rivela in germe il dissidio, che negli anni successivi sfocerà nella separazione definitiva dell'Egitto dal seno della Chiesa.

A. FAVALE S. D. B.

UOMO ED ESSERE

IN DUE RECENTI SCRITTI DI M. F. SCIACCA (1)

Già altra volta abbiamo avuto l'onore di occuparci dell'eminente studioso italiano, uno tra i principali esponenti di quello che, ad opera sua, vien detto « spiritualismo cristiano » (2). I due recenti volumi da noi presi in considerazione, molto connessi tra loro e per il contenuto e per lo spirito che li anima, sono due, certo fondamentali, contributi a quella *Filosofia della integralità* che egli va costruendo. La nostra impressione, in confronto del vol. *Filosofia e Metafisica*, che allora prendevamo in esame, è che il Prof. Sciacca sia andato chiarendo il proprio pensiero in un senso più accentuatamente rosminiano, per quanto si tratti di un rosminianismo *originalmente* sviluppato, nel contesto della filosofia contemporanea, verso un *personalismo* in cui fermenta coi motivi platonico-agostiniani, blonderiani, idealistici (ma d'un *idealismo* aperto alla trascendenza, metafisico, *oggettivo*, come ama dire il Prof. Sciacca) una profonda ispirazione cristiana.

Non potendo prenderne in esame tutta la ricchezza di motivi, ci limiteremo ad una serena discussione di alcuni punti più centrali o che ci hanno maggiormente colpito (3).

(1) M. F. SCIACCA, *L'uomo questo squilibrio*, Fratelli Bocca Editori, Roma, 1956, pp. 340; Id., *Atto ed essere*, *ibid.*, 1956, pp. 160.

(2) V. MIANO, *Filosofia e Metafisica*, in « Salesianum », XIII (1951), pp. 75-93. La nostra rivista pubblicò pure una recensione del vol. *L'intériorité objective*, ad opera del prof. G. LADRILLE (Anno XIV, 1952, pp. 635-36).

(3) Ci fermeremo prevalentemente sul volume *Atto ed essere*. 1) Accenneremo in primo luogo al problema dell'oggetto e me-

todo della metafisica, cioè se la si possa determinare come « scienza del reale in quanto reale » e se sia necessaria una fondazione critica della conoscenza metafisica. 2) Tratteremo quindi della dottrina più fondamentale nell'ontologia dello S., ossia dell'intuizione dell'Idea dell'essere e della connessa teoria della distinzione delle forme dell'essere, dicendo le ragioni per cui, positivamente, pensiamo che l'essere emerga per la mente umana in un'esperienza e proponendo delle istanze contro quell'intuizione e la prova dell'esistenza di Dio che

Abbiamo parlato di profonda ispirazione cristiana e siamo d'accordo col Prof. Sciacca nel riconoscere l'apporto che, pur per via estrafilesofica, il Cristianesimo ha dato alla filosofia, e non solo per rivelare Dio all'uomo, ma *l'uomo all'uomo stesso*, e come pertanto non si possa filosofare ignorando il Cristianesimo (4). Ma crediamo che, pur nella fondamentale fedeltà al messaggio cristiano, possa esserci una divergenza abbastanza accentuata, quando si tratta di tradurlo in termini filosofici, metafisici.

Il nostro dialogo, pertanto, si pone esclusivamente su questo terreno filosofico, in cui la verità si commisura dalla fedeltà all'essere e resta, anche nella sua giustificata pretesa all'assoluto, verità umana con tutti i suoi limiti (5).

1) *Oggetto e metodo della metafisica.*

(Metafisica dell'uomo e scienza del reale in quanto reale. - Fondazione critica della Metafisica: gnoseologia).

Abbiamo già discusso altrove (6) tale problema, ma ci sembra conveniente tornarci per chiarire, a noi stessi, le ragioni del nostro filosofare. Perché anche per noi, come per il Prof. Sciacca, « la filosofia è per se stessa un'esperienza autonoma, che, pur distinta dalle altre, tende alla chiarificazione e all'approfondimento di tutte nell'unità dello spirito che possiede se stesso, anche se mai compiutamente, nelle iniziative di cui è capace, nelle contemplazioni a cui si eleva, nelle opere che produce » (7), e pertanto è certo che non si può filosofare obliando colui che filosofa: ma nonostante l'interesse profondamente umano che il filosofare riveste, riteniamo che dire metafisica non equivalga a dire *metafisica dell'uomo*, a meno che il genitivo indichi qui il soggetto del filosofare, che è pacifico. E senza dubbio l'uomo non è cosa tra le cose, pura oggettività; ma se vogliamo dare all'ontologia le dimensioni dell'essere trascendentale (= onnicomprensivo), non si può far equivalere il problema di « che cosa è l'essere » a « chi sono io che sono », il problema di « che cosa è il conoscere » a quello di « me che conosco » e così via (8), a meno, anche qui, di intendere l'equivalenza nel

ne viene dedotta. 3) Passeremo quindi all'esame della struttura dell'esistente secondo l'interpretazione del prof. Sciacca, considerando la dialetticità dell'essere, fondamentale per comprendere lo sviluppo indefinito della persona e i rapporti essenza-accidenti, natura-individuo. 4) Prenderemo infine ad esaminare il problema della realtà del « reale » e le critiche che lo S. muove alla « illusione realistica », accennando anche alla dottrina del senso fondamentale corporeo come è presentata dallo Sciacca.

(4) Cfr. *L'uomo questo squilibrato*, pagine 205-211.

(5) È ovvio che anche noi, pur aderendo ad una determinata metafisica, la metafisica dell'« essere reale » come tale, siamo convinti di non tradire affatto, ma di interpretare (benché non sia da questa interpretazione che la speculazione derivi il suo valore filosofico) fedelmente il cristianesimo, che è per noi ragione di vita, e che pertanto stia anche a noi a cuore di metter in luce tale fedeltà.

(6) *Art. cit.*, pp. 77-80.

(7) *Atto ed essere*, p. 11.

(8) Cfr. *L'uomo questo squilibrato*, p. 14.

senso dello scopo vitale che la ricerca filosofica riveste. L'oggetto della filosofia non coincide con l'esperienza del filosofare, anche se questa stessa esperienza rientri necessariamente e prevalentemente nell'oggetto della filosofia; ed è questa certo una caratteristica che distingue la ricerca filosofica da ogni altra forma di sapere.

Non si tratta di fare una filosofia, una metafisica, delle essenze astratte, perchè l'essere di cui l'ontologia si occupa, non perde nulla della concretezza della realtà: il reale in quanto reale comprende a nostro parere, di diritto e di fatto, assolutamente tutto — fuori non resta che il nulla, che è nulla — e con tutte le determinazioni, anche individuali, anche se per necessità — umana necessità — di un sapere omnicomprensivo, tali determinazioni debbano essere implicitate. È quindi chiaro per noi che intendere la metafisica come « scienza del reale in quanto reale », non equivale a porsi su un piano naturalistico, ossia a degradare la metafisica al piano delle scienze della natura, come ricerca della « pura essenza inesistente », e smarrendo il senso della sussistenza dell'essere; anzi è proprio questa sussistenza dell'essere che ci sta sommando a cuore di porre in luce. È chiaro d'altra parte, che intendendo il reale solo come una forma dell'essere (9), la equivalenza da noi negata segue da sé; ma si tratterà appunto di vedere se la riduzione del « reale » ad una forma dell'essere, in contrapposizione all'esistente, ossia al soggetto spirituale, abbia senso. Non vogliamo certo negare che la riflessione filosofica debba portarsi, e precipuamente, « sulla vita spirituale nella sua concretezza esistenziale » (10), ma questa pur essendone parte integrante e precipua, non esaurisce, a nostro avviso, l'oggetto della ontologia, che è tutto il reale, tutto ciò che partecipa, in qualunque modo, all'essere.

Un altro punto che desta il nostro interesse è quello dei rapporti tra gnoseologia e metafisica. Scrive lo Sciacca: « L'indagine sull'essere, nella quale, in quanto esistenti, fin dall'inizio siamo impegnati e coinvolti, è previa ed indipendente dal problema del conoscere » (11). Siamo d'accordo col ch.mo Professore nel deplorare i misfatti dello gnoseologismo, che porta o ad una metafisica di tipo razionalistico ovvero — e più logicamente, come in Kant — all'agnosticismo metafisico, o, come in certe correnti contemporanee, all'affermazione del non-senso dei problemi metafisici; ma non per questo ci sembra sorpassato il problema della fondazione critica della metafisica, ossia del valore della nostra conoscenza (essendo chiaro per noi che, ove cadesse il valore della conoscenza metafisica, nessun altro sapere sarebbe riflessamente giustificabile). Interessa forse meno il determinare la priorità logica di gnoseologia o metafisica, ma certo i due problemi sono interdipendenti, perchè, se il valore della conoscenza è necessariamente legato alla presenza dell'essere allo spirito, il senso da dare alla nostra affermazione dell'essere, e all'essere stesso che a noi si impone, molto dipende

(9) Cfr. *Atto ed essere*, p. 13.

(10) *Ibid.*

(11) *Atto ed essere*, p. 12.

dall'interpretazione che si dà alla natura del nostro conoscere, come — crediamo — anche il seguito dei problemi che vogliamo discutere, dimostrerà.

Lo Sciacca rileva (12) come per il Rosmini il problema fondamentale non sia quello del « qualcosa di necessario » nell'umana conoscenza, ma quello della fondazione dell'essere spirituale, ossia del costitutivo del soggetto umano come tale, nel senso che l'Idea di essere va intesa prima nella sua portata ontologica, che come « forma ideale ». Ma anche ammettendo tale interpretazione, sembra evidente che l'aver posto l'*Idea-oggetto* a fondamento dell'essere spirituale umano, suppone un determinato modo di intendere la conoscenza umana e in particolare la soggettività o pura empiricità della sensazione e percezione sensitiva, che è, ci sembra, un'eredità del deprecato gnoseologismo ed empirismo moderno.

2) *L'essere e l'esperienza.*

(Necessario esame delle pretese del realismo spontaneo. - Primalità dell'Idea di essere. - L'esistente, il reale e l'essere. - La prova dell'esistenza di Dio).

« Noi chiamiamo essere le cose e le persone, Dio e le pietre; usiamo indifferentemente essere e reale, essere ed esistenza, essere e sostanza, ecc. La filosofia ha il dovere di mettere ordine in questo disordine, chiarezza in tanta confusione. Non bisogna accontentarci di un essere all'ingrosso per un'ontologia alla meno peggio » (13). Ci sembra giusto il saggiare le pretese del realismo spontaneo (che il Prof. Sciacca identifica con la concezione dell'« essere all'ingrosso ») per vedere se, e a quale condizione, si possa passare ad un realismo critico o, se questo aggettivo non piace (quasi fosse una contraddizione *in adiecto*), diciamo riflesso, giustificabile e giustificato nei confronti dello scetticismo, del relativismo, dell'antiintellettualismo, dell'idealismo ecc. In particolare vogliamo vedere se l'identificazione tra essere e reale sia sostenibile e in che senso.

Certamente, se il reale viene inteso come fenomenicità, puro apparire, quell'identificazione è inammissibile. Siam pienamente d'accordo col Professor Sciacca quando scrive: « Approfondita fino in fondo e dall'interno, la posizione che tutto riduce a rappresentazione si rivela, al di là della sua contraddittorietà, come affermazione dell'essere. Similmente la posizione che tutto è impressione, ha un senso solo se si esclude che lo sia anche il soggetto cosciente, cioè il soggetto di tutte le impressioni; nè quel che il soggetto conosce è pura impressione » (14). Così pure sottoscriviamo in pieno questo: « Il discorso sull'esperienza o è discorso sull'essere o diversamente non ha senso, perchè già inizialmente rende inesplicabile l'esperienza » (15).

(12) *Atto ed essere*, pp. 12-13.

(13) *Atto ed essere*, p. 16.

(14) *L'uomo questo squilibrato*, pp. 30-31.

(15) *Ibid.*, p. 32.

Si tratterà di vedere in che modo l'essere sostanzi l'esperienza. La difficoltà di questa indagine è data dal fatto che gli stessi termini vengono spesso usati in significato, in parte almeno, diverso dagli interlocutori. Diremo quindi in breve: per il Prof. Siacca l'essere in universale è dato come oggetto d'un intuito fondamentale che costituisce il soggetto spirituale, il quale intanto ha coscienza di sè come esistente, in quanto si conosce come partecipante all'essere. L'essere è dato al soggetto nella forma consentanea alla sua natura, ossia come *Idea*, non come un sussistente, ma come *essenza dell'essere*. L'*Idea* dunque è insieme un *primum* ontologico, in quanto è per essa che il soggetto esiste ed ha coscienza di sè come esistente, ed è anche un *primum* gnoseologico, non solo in quanto l'essere è un'evidenza assoluta (16), ma anche in quanto nessuna conoscenza (conoscere è giudicare) è possibile che per rapporto all'essere: « l'essere universale non è un giudicato o un giudicabile, ma il principio di intelligibilità (l'atto primo del pensare) con cui si giudica ogni cosa, con cui si formano i concetti degli enti reali; non è un "concetto puro", forma di tutti i concetti, ma l'Idea, madre di ogni concetto » (17). L'essere quindi, più che essere dato in un'esperienza, è la condizione (non nel senso dell'*a priori* trascendentale kantiano, in quanto qui si tratta di un oggetto, di un costitutivo ontologico) dell'esperienza; la esperienza suppone l'essere, ma l'essere è valido per sè, indipendentemente dall'esperienza (anche se è legato necessariamente all'esperienza, o meglio, al *sentimento* che abbiamo di noi come esistenti), ed è inadeguabile da qualunque esperienza, da tutta l'esperienza: « Già inizialmente esso pone la sua istanza critica, di non poter non oltrepassare l'esperienza per sua intrinseca essenza » (18). Per conseguenza solo l'illusione realistica può farci credere di poter ricavare l'essere, per astrazione, da qualunque dato empirico (19).

La realtà non è quindi che una forma dell'essere e anzi, in certo senso,

(16) *Atto ed essere*, p. 16: « La nozione dell'essere non è nè "ovvia" nè "oscura", ma "evidente" e, come tutte le evidenze, di una chiarezza velata. Vediamo attraverso l'essere, ma con gli occhi immersi nell'essere. Questa evidenza è di un'efficacia assoluta. Dubitare dell'essere è ammutolire e chi è muto, non può neppure dubitare. La domanda "l'essere è?" è retorica. L'interrogativo è pura finzione. C'è solo l'affermativa "l'essere è", in quanto l'essere non può non essere. L'interrogativa significativa la "sospensione" dell'essere dell'essere, è un artificio; se sospendo l'essere dell'essere, non posso più formulare la domanda sull'essere, nessuna domanda: non sospendo il pensiero, l'anniento ».

(17) *L'uomo questo squilibrato*, p. 33.

(18) *Atto ed essere*, p. 30.

(19) *Ibid.*, « Saremmo vittime... dell'illusione realistica se credessimo, partendo dai

dati comuni, forniti dall'esperienza sensibile e procedendo per astrazione, di poterci formare la nozione universalissima dell'essere, come se la percezione dei sensibili e lo stesso processo astrattivo non presupponessero l'essere come *Idea*, senza del quale non vi è percezione alcuna e si annullano gli stessi mezzi del procedimento conoscitivo; e come se dall'ordine empirico si potesse ascendere a quello spirituale... Mai, senza l'atto primitivo, dati contingenti o esperienze psicologiche potrebbero suscitare l'essere come *Idea* e, per conseguenza, l'essere in una delle altre sue forme. Parlare inizialmente di dati sensibili, di fantasmi e di fenomeni, di elaborazioni concettuali del reale, è precludersi la possibilità di attingere l'essere, è accettare una procedura che non può rendere conto della "metafisicità" e del senso autentico dell'essere stesso ».

la forma infima dell'essere, ove non sia accompagnata dalle altre forme dell'essere, la forma ideale e quella morale. Reale è propriamente ciò che *esiste per* l'esistente, mentre *esistente* è solo ciò che ha coscienza di essere, di partecipare all'essere, che ha il *sentimento fondamentale* della propria esistenza, e questo non è possibile senza l'intuito dell'Idea dell'essere.

Ritorniamo più in là sul problema della realtà del reale così inteso; adesso vogliamo soltanto esaminare se ha senso questa distinzione tra l'essere e il reale, tra essere ed esistenza: se questa distinzione non è giustificabile, cade la dottrina delle forme dell'essere. Per dirimere tale questione, come sempre quando si tratta delle verità fondamentali della metafisica, l'unico metodo possibile è quello di riferirsi ai dati della nostra interiore esperienza, ossia la riflessione critica sui dati di coscienza; e, negativamente, il metodo della *redargutio*, l'*élenchos* aristotelico.

Ora, che cosa ci attesta la riflessione sulla nostra vita interiore? Rimane ancora un senso alla nozione di essere, se la sganciamo dall'esistente (inteso qui non come « ciò che ha coscienza di essere », ma come « ciò che è », « ciò che ha l'atto di essere », « ciò che esercita l'essere »), e possiamo in altro modo determinare l'esistente o il reale (il realismo spontaneo non distingue tra questi due termini), se non dicendo: « esiste, è reale, tutto ciò che ci è dato nell'esperienza, o comunque può esser dato a qualcuno in un'esperienza »? Viceversa, se vogliamo chiarire ad alcuno o a noi stessi, che cosa sia l'esperienza, nel suo significato più immediato, che altro possiamo dire se non che l'esperienza è conoscenza immediata (senza mediazione logica o concettuale) di qualcosa di esistente e concreto? E che cosa intendiamo per realtà nel suo significato più fondamentale, se non precisamente l'esistente concreto oggetto di un'esperienza? Quale altro senso si può dunque dare all'*essere*, se non di ciò per cui l'esistente, il reale, l'oggetto d'esperienza è tale?

Senza dubbio noi distinguiamo l'essere dall'esistente, in quanto distinguiamo nell'esistente il « ciò che », ossia l'essenza, il modo di partecipare l'essere, e l'essere stesso per cui l'esistente è, ma ciò non è che frutto di una analisi intellettuale, dovuta al problema che la molteplicità, dataci nell'esperienza, c'impone: noi ci troviamo di fronte a una molteplicità di esistenti, che convengono tra loro precisamente in quanto esistenti, pur differendo tra loro per tutto quello che sono. Di qui la necessità almeno di una distinzione logica tra l'essenza del ciò che è, e l'essere per cui è: ogni esistente è a suo modo. Ma l'esperienza ci pone pure di fronte alla finitezza dell'esistente, che si manifesta in tanti modi (nel confronto col più perfetto, nella tendenza, nello « squilibrio », ecc.) e ci obbliga a dire che l'esistente finito non adegua la perfezione dell'essere, e quindi ad ammettere una frattura in seno all'esistente finito tra l'essenza partecipante l'essere e l'atto di essere partecipato. In ogni caso ci appare che l'esistente o reale datoci nell'esperienza non è l'essere, ma ha l'essere.

Ontologicamente, quindi, l'esistente non è senza l'essere (e in quanto

esistente contingente e finito, ci si rivela dipendente dall'Essere), ma l'essere a noi non è dato se non come l'elemento energetico dell'esistente. Senza dubbio non ha senso domandarsi se l'essere è: l'essere è per definizione, e senza l'essere nulla è, ma si tratta di un'enunciazione tautologica su cui non si può costruire un'ontologia, se non come ontologia astratta, ma non un'ontologia della realtà nel suo significato pregnante. L'ontologia tratta degli esistenti e dell'essere degli esistenti e l'esistenza è anzitutto un fatto, ma un fatto in cui la mente intellige (= *intus-legit*, e per questo precisamente è intelligenza) un valore, il valore universale dell'essere. È l'esistente (l'ente come esistente) nella sua totalitarietà omnicomprensiva (trascendentalità in senso classico) che « pone la sua istanza critica di non poter non oltrepassare l'esperienza per sua intrinseca essenza », che pone ineluttabilmente l'uomo davanti al problema metafisico, perchè lo pone davanti al problema dell'Assoluto (la totalità degli enti è certo incondizionata — fuori dall'ente non c'è che il nulla, che non può certo condizionare l'ente — e quindi o è l'Assoluto o contiene in sè l'Assoluto).

Il passaggio dall'esperienza sempre limitata all'esistente come tale, all'esistente omnicomprensivo, non è propriamente un'astrazione, perchè veramente non si astrae da nulla; si può dire un processo di implicazione — rispetto alle differenze essenziali e individuali — e meglio un processo di trascendentalizzazione, che è caratteristico dell'intelligenza umana e che conferisce all'uomo la sua vocazione metafisica: non è certo in questo momento che l'uomo si fa spirito, ma egli si può porre sul piano trascendentale precisamente perchè spirito. L'esistente come tale, in quanto non è una astrazione in senso proprio, non è neanche propriamente un concetto nè il primo dei concetti, è più che un concetto; e l'essere, per cui l'esistente esiste, ci appare come una *posizione assoluta*, che emerge, per lo spirito umano, dal fatto degli esistenti dati nell'esperienza. Posizione assoluta che è anche problema dell'assoluto, in quanto anche posizione della molteplicità, del divenire, della finitezza, della contingenza, e questo è il terreno della metafisica. Posizione assoluta, da cui sorgono tutti gli altri problemi filosofici e scientifici, in quanto ogni problema tende a determinare in concetti l'essenza o il come degli esistenti, ossia dei dati di esperienza.

Ma dopo aver così proposto quella che ci sembra l'unica interpretazione legittima dei dati di coscienza, vogliamo prendere direttamente in considerazione l'idea-oggetto-essenza dell'essere. E anzitutto porre come oggetto dell'intuito fondamentale una Idea, non è forse una concessione alla pregiudiziale gnoseologica? (20). A cominciare da Cartesio (che ha dei precursori nei Nominalisti del sec. xiv e xv) si pone l'idea come oggetto immediato dell'intuito della mente. È vero, non si tratta tanto dell'Idea di essere,

(20) Lo Sciacca cerca prevenire questa difficoltà dicendo che « questa presenza illuminante (della Idea) non è solo legge della conoscenza del reale... ma innanzitutto, og-

getto ad essa presente e da essa distinto, ma con la quale forma un'unità, il primo ontologico ».

quanto di idee; ma non si pone in ogni caso il problema d'un al di là della idea? Il ritrovare l'esistente concreto non farà difficoltà per il soggetto, data l'immediatezza del *sentimento* fondamentale; ma per Dio, per gli altri, per il mondo? E lasciando a dopo la questione della realtà del mondo, una parola sulla prova di Dio (21).

L'argomento si riduce a questo: « L'idea, che è essenza, non può essere se non per una mente ed in una mente; d'altra parte è esigenza intrinseca dell'essenza dell'essere l'essere esaurita completamente, cioè essa esige un soggetto adeguato. Ora tale certo non è la mente e il soggetto umano finito. Quindi esiste una Mente infinita, un Soggetto o Esistente Assoluto ».

Sia pure che non si tratti di argomento ontologico, nè di prova *a priori* o *a posteriori* in senso classico, ma non ha questo argomento molta rassomiglianza colla prova cartesiana (la prima prova nella Terza Meditazione) che ricerca la causa del contenuto o essere oggettivo dell'idea di Infinito? Qui, è vero, non si tratta dell'idea di Dio, nè dell'essere logico, e non si ricerca la causa, ma il soggetto adeguato della Idea; ma la molla dell'argomento non è la stessa: l'essenza, infinita, dell'essere esige di essere esaurita completamente? Ma come si giustifica tale principio? è forse evidente? Non ci pare; ma in ogni caso, non si tratta di ricercare un al di là dell'Idea, che è l'unico oggetto immediatamente dato?

Se poi si rigetta la logica dello gnoseologismo moderno, vuol dire che si ammette l'intenzionalità dell'Idea, la quale pertanto non sarebbe più il *primum*, perchè *primum* sarebbe l'esistente a cui l'Idea si riferisce. E infatti, se l'Idea ci dà l'essenza dell'essere, come si può intendere un'essenza se non per rispetto al soggetto dato di cui è essenza? E se l'esistente è atto, come si può intendere l'essere se non per rapporto al suo atto? Ma precisamente questo genere di implicanza, su cui gioca la prova, dell'esistenza di Dio, non fa che prova non ci sia in verità alcuna? Difatti dice lo Sciacca che, mentre l'Essere come Idea non è Dio, Dio come esistente non lo conosciamo, nè lo pensiamo in astratto, ma lo *sentiamo*. Che cosa sia poi questo *sentimento* che noi abbiamo di Dio, ci sembra molto oscuro e, forse, potrebbe portare a sviluppi logici contrari a tutte le intenzioni (22).

Certo il porsi immediatamente nel cuore dell'Essere permette di superare facilmente l'empirismo e raggiungere di colpo il piano metafisico, ma si tratta di vedere a che prezzo. A noi sembra in ogni caso più vero che l'*intentio* dell'*esse* si riferisce all'esistente, ad ogni esistente-oggetto di esperienza, sia soggettiva che oggettiva, sia interna che esterna, e di quest'esistente esprima, trascendentalmente — non astrattamente — l'essenza, ossia esprima in universale quella perfezione, che ci appare *per se* illimi-

(21) Cfr. *Atto ed essere*, pp. 110-119. Più ampiamente nell'opera *Filosofia e Metafisica*.

(22) « L'idea dunque, lume della mente

creata, guarda al Lume creatore. Per sua essenza, l'essenza dell'essere tende all'Essere e non al reale e al mondo »: *Atto ed essere*, p. 43.

tata, per cui ogni esistente è. E se ci si obbietta che in tal modo non si supera l'empirismo, perchè si temporalizza l'essere, noi risponderemmo, con lo Sciacca in polemica contro l'esistenzialismo (23), che al contrario, se si toglie all'esistente l'essere e alla mente umana il potere di farlo emergere, noi ci troveremmo di fronte al nulla e nessuna esperienza sarebbe possibile.

3) *Dialetticità dell'essere.*

(La dialettica dell'integralità. - Comprincipi dell'ente finito. - Natura ed individuo, essenza e accidenti. - Analisi dell'ente mobile. - Atto e potenza nello sviluppo della vita spirituale).

Anche qui l'illusione realistica porta, secondo lo Sciacca, ad una concezione del reale come cosa, come quantità, e perciò ad escludere come contraddittorio che una cosa sia nello stesso tempo e nelle stesse circostanze quello che è e il suo contrario: « un contrario esclude l'altro e ogni cosa è identica a se stessa (il caldo al caldo e il freddo al freddo; la mela, oggi acerba e domani matura, è la stessa mela, è sempre mela) » (24).

La dialettica propria di una filosofia dell'integralità, è la dialettica invece « dell'essere non immobile, che è e permane essenzialmente essere e perciò è "*durare*" e non "*divenire*": durare dell'essere e nell'essere, "immutabilmente" essere, ma non "immobilmente" essere; immutabilità che attesta la permanenza dell'essere come essere, e nello stesso tempo la sua vita e perciò la sua perenne ricchezza e la sua infinita capacità di arricchimento » (25).

Eccone alcune determinazioni. Secondo la¹ dialettica quantistica del reale vi è un'essenza identica in tutti gli individui e il mutamento concerne gli accidenti contrari che si succedono a determinare la essenza, ossia le sue variazioni numeriche. Applicata all'uomo, tale dialettica importa che ci sia un'essenza identica in tutti gli uomini, che viene individualizzata dalla quantità di materia, rivestendosi di temporanei accidenti: concezione questa naturalistica, scientifica più che filosofica. Per elevarsi a quest'ultimo piano, bisogna passare da un'essenza « astrattamente » universale, all'essenza « concretamente » universale, ossia *questa* essenza che si esistenza attraverso *questi* accidenti: « essenza ed accidenti sono compresenti ed impliciti in quell'unità singolare che è ogni ente. Ora, è evidente che *questi* accidenti, essenziati da *questa* essenza, come quelli che la determinano e la esprimono, sono essenziali all'essenza stessa ed insostituibili: avrebbero potuto non essere, ma, una volta che sono stati, sono essenziali all'essenza, che è *questa* essenza esistenziale così e non diversamente » (26). L'essenza è l'essenza e gli accidenti sono gli accidenti, ma invece che escludersi, si richiamano e sono, sia l'una che gli altri, neces-

(23) *L'uomo questo squilibrato*, pp. 34-35.

(24) *Atto ed essere*, p. 23.

(25) *Ibid.*, pp. 22-23.

(26) *Ibid.*, p. 24.

sari per costituire il reale nella sua ontologicità. « La “contingenza” e la “particolarità” dell'accidente e la “necessità” e la “universalità” dell'essenza, ciascuno identico a se stesso, si oppongono come due contrari, ma non si negano, nè si escludono: e proprio in quanto l'identità non esclude la contrarietà e viceversa, il cambiamento o l'oltrepassamento di uno stato o di una situazione non è più quantitativo, ma qualitativo, è manifestativo di valore e non più di fatto » (27).

Così, per citare un altro esempio, in un'opera d'arte: i difetti coesistono con i pregi, il bello col brutto. « Sono opposti e il bello è bello e il brutto è brutto, ma è quel bello *in relazione* a quel brutto, per cui il bello è il bello di quel brutto e il brutto è il brutto di quel bello. La loro compresenza è l'unità artistica di quell'opera, al punto che, se facessi il bello più bello e il brutto bello, la rovinerei » (28).

E più in generale, « l'essere è il contrario del non-essere e ciascuno è identico a se stesso; ma i due identici-contrari sono compresenti e formano (nell'essere finito) una unità, pur restando l'uno essere e l'altro non-essere. Il non-essere non è fuori dell'essere, ma è il suo limite essenziale; come l'essere non è fuori del non-essere, che gli è immanente e fa che l'essere sia tensione alla pienezza di se stesso... Non vi è l'essere che esclude il non-essere o l'essere che si nega nel non-essere e, negandosi, diviene. Il divenire è dato dalla permanenza, nella loro identità, dei due contrari; non permanenza statica, bensì loro unità dinamica: dall'essere il non-essere il limite essenziale dell'essere, già l'essere è costituito per sua essenza come essere in sviluppo, in tensione all'attuazione del suo essere pieno... Nell'ordine *normale* della vita non vi è presenza (essere) senza assenza (non essere), non vi è positività senza negatività e viceversa. Non vi sono il dolore e il piacere, la tristezza e la gioia, ma vi sono il dolore soffuso di piacere e il piacere sposato al dolore, la tristezza gioiosa e la gioia triste, il male che ha sempre un po' di bene e il bene, ogni bene, che deve ulteriormente liberarsi dal suo male...

... Lo stesso discorso vale per il principio di causalità, la cui azione non è unilaterale (la causa produce l'effetto), ma bilaterale e si attua nell'opposizione, che non esclude l'implicanza ed esige l'integrazione. La dialettica della implicanza conferma la validità dei principi di identità e di contraddizione (e anche di causalità), ma, cogliendoli nella concretezza della vita spirituale, li utilizza in modo diverso dalla dialettica della esclusione dei contrari e da quella della loro negazione o risoluzione, dialettiche del reale-cosa e non del reale-esistenza e dell'essere nella sua essenza e nelle sue forme » (29).

Ci si perdoni la lunga citazione, che abbiamo ritenuto necessaria per

(27) *Ibid.*, p. 25. - Non dunque il corpo è ciò che fonda l'individuazione, ma il corpo stesso è fondato ed individuato da un altro principio originario, che è il *sentimento fondamentale corporeo*, ossia il sen-

so costante dell'appartenenza del corpo al soggetto esistente. Cfr. *L'uomo questo squilibrio*, p. 77 e pp. 115 ss.

(28) *Atto ed essere*, p. 27.

(29) *Atto ed essere*, pp. 27-28.

non travisare il pensiero del nostro illustre interlocutore. Una prima osservazione che ci sembra dover fare è la mancata e, a nostro avviso, necessaria distinzione tra *contraddittorio* e *contrario*. I contraddittori si negano e si escludono necessariamente: il bianco esclude, per tutto quello che è, il non-bianco, la tristezza esclude la non-tristezza, l'essere esclude il non-essere. Quale valore resterebbe, altrimenti, ai principi di identità e di contraddizione? I contrari, come il bianco e il nero, la tristezza e la gioia, possono coesistere o successivamente, o anche contemporaneamente, nella stessa realtà, in quanto parziali: una parziale tristezza non esclude una parziale gioia nell'animo umano, in una stessa persona possono coesistere virtù e vizi. Ma questi contrari sono coesenziali? Certo se si considera la realtà storica o qualunque realtà finita nella sua effettualità, è evidente che i contrari entrano egualmente come componenti; non tutto nella storia è luce, le ombre contribuiscono a costituire il quadro storico, ciò che è razionale e ciò che è irrazionale (ma che ha pure una sua positività, in quanto non si riduce a semplice negazione della razionalità) vi si mescolano continuamente.

Portandoci ora sul piano metafisico — metafisica del finito — riconosciamo pienamente la necessità di ammettere una frattura nel seno stesso del finito. Appunto perchè — in forza del principio d'identità — l'essere non è che essere, ed esclude il non-essere, la bellezza non è che bellezza ed esclude la non-bellezza ecc., se, come l'esperienza manifesta, vediamo in una realtà la bellezza limitata a un certo grado e a un certo aspetto, il bene mescolato a difetti vari ecc., giocoforza è ammettere che in tale realtà la bellezza, il bene, l'essere sono limitati in quanto inscindibilmente uniti ad un compincipio distinto, opposto, limitante la bellezza ad essere *questa* bellezza, il bene ad essere *questo* bene, l'essere ad essere *questo* essere. L'opposizione partecipante-partecipato non si muove su un piano semplicemente logico e astratto, ma ontologico. Ma di qual tipo di opposizione si tratta? Non di contraddittori e neanche propriamente di contrari, ma piuttosto di correlativi: l'essenza non è il non-essere (certo non è il non-essere assoluto, pura negatività; tutt'al più può dirsi un non-essere relativo) e neanche il contrario dell'essere, è semplicemente il compincipio limitante e determinante, ma necessario per avere questo o quell'ente finito. L'ente finito è in sè uno, ma non è senza la compresenza di due principi distinti e correlativamente opposti: l'essenza e il suo atto di essere.

Analogamente si deve concepire il rapporto tra natura ed individuo, tra essenza ed accidenti. Siamo evidentemente d'accordo nell'affermare che non esiste la natura o essenza astratta, ma esiste e può esistere soltanto l'individuo di quella natura e che l'individuo non si realizza senza determinati e, in parte, variabili accidenti. Anche qui, se si considera un individuo nella sua storicità, è evidente che i suoi accidenti non sono affatto irrilevanti nella costituzione della sua individualità concreta: se a Dante togliamo l'*alta fantasia*, non avremo certo più Dante, anche se l'*alta fantasia* sia solo un accidente rispetto alla natura di uomo. Gli accidenti, pur essendo

distinti dalla sostanza a cui appartengono e in cui ineriscono, costituiscono con essa una stessa realtà individua; ma anche qui l'opposizione tra essenza sostanziale e accidenti non è di contraddizione, nè di contrarietà, ma di correlazione.

Non ci sembra esatto però il dire che siano i singoli accidenti o la loro somma a conferire l'individuazione ad un ente: gli accidenti, appunto perchè accidenti, non per sè stanti, non ipostatizzabili, suppongono l'individuo già costituito come tale. L'*alta fantasia* potrebbe essere questa o quella, e se è questa determinata fantasia che si esplica nella *Commedia*, è perchè è la fantasia di Dante Alighieri, ossia di un individuo umano che si muove entro determinate coordinate spazio-temporali. Non ci sembra pertanto assurdo o strano il trovare nella condizione corporea, legata a sua volta alle condizioni spazio-temporali — *materia signata quantitate* —, il principio radicale intrinseco della individuazione tra più enti della stessa natura essenziale. Ma non possiamo in questo momento approfondire tale punto.

Ha un interesse invece fondamentale la considerazione del divenire. Non facciamo questione di parole: lo Sciacca dice che l'essere *dura* immutabilmente essere, senza essere immobile. Ebbene, bisogna dar ragione di questa mobilità, che è vita, arricchimento e capacità di arricchimento, ma anche depauperamento e capacità di depauperamento. Arricchimento (o depauperamento) importa un modo d'essere, uno stato nuovo, di un ente che d'altra parte permane, *dura immutabilmente* dice lo Sciacca, precisamente secondo l'esigenza fondamentale della identità dell'essere. Siamo d'accordo nel rigettare l'illusione idealistica di un essere che, negandosi nel non-essere, diviene e non è più nè essere nè non-essere; come pure rigettiamo l'identità dell'essere eleatico. Ma se si vuol superare la contraddizione formale, che nessuno può accettare, è necessario aver pazienza e ricorrere proprio al « naturalista » Aristotele, con i suoi comprincipi reali, potenza ed atto, distinti ed opposti non contraddittoriamente, nè contrariamente (la contrarietà è tra i termini *a quo* e *ad quem* della mutazione), ma correlativamente, costituenti insieme l'essere *mobile* nella sua unità di composizione. Altrimenti la vita anche spirituale, in quanto è mobile, diviene qualcosa di assurdo e di impossibile; diviene impossibile qualunque formazione e sviluppo spirituale.

Lo Sciacca spiega la vita spirituale mediante la tensione che si determina tra l'infinità dell'Idea, che è l'atto dell'esistente spirituale, e la finitezza di questo il cui atto, con cui intuisce l'Idea, è essenziale all'essere in quanto l'Idea non può non essere in un soggetto (30). Da ciò la

(30) *Atto ed essere*, p. 36: « Nessuna determinazione è necessaria all'intuito fondamentale dell'essere, meno una, il soggetto o l'esistente che lo intuisce e con il quale

costituisce quella sintesi ontologica originaria, anteriore a qualsiasi altra sintesi e di tutti presupposto ».

conseguenza che l'esistente non può mai attuare pienamente la sua verità ontologica (31), e l'implicanza di presenza e di assenza (32).

« L'idea implicata come presenza nell'atto primo dell'intuizione (presenzialità che è carattere essenziale dell'Idea), non è risolta nell'atto che l'intuisce e perciò eccede questo atto, lo trascende, come eccede tutti gli altri ulteriori, compreso quello dell'autocoscienza. Per conseguenza, l'intuito originario dell'essere è l'atto primo dello spirito che ha in se stesso una presenza che lo trascende e trascende ogni atto. Ciò fa che l'atto primo, attuale in ogni atto dello spirito, abbia un'attualità inesauribile, in quanto non vi è un atto del soggetto che possa attualizzare l'infinità dell'Idea. Nè ciò comporta che il soggetto (finito) si risolva e si assorba nell'Idea (infinita) suo oggetto interiore: da un lato, come esistente, è una specificazione dell'Idea e, d'altro, l'eccedenza dell'Idea stessa su ogni suo atto, attiva il dinamismo della sua attività inesauribile, cioè lo sviluppo di "personalizzazione" del soggetto, che è processo di esenzializzazione dell'essere e di essenzializzazione dell'esistente, cioè di se stesso » (33). Quindi lo *squilibrio* e l'inquietudine, essenziali alla condizione umana, che sono a fondamento di una morale e religione personalistica (34).

Tutto questo è certo molto suggestivo e mette bene in luce il principio del dinamismo personale, che anche per noi risiede nella tensione tra la apertura infinita dello spirito umano — dell'intelletto e della volontà, il cui oggetto adeguato sono l'essere e il bene senza limitazione — e le realizzazioni sempre finite. Ma ci chiediamo se la struttura dello spirito, quale è proposta dallo Sciacca, sia in grado di render conto dell'effettivo sviluppo e della sua possibilità. Infatti atto dell'esistente spirituale è, secondo questa dottrina, un'essenza infinita, l'essenza dell'essere. Vien fatto di domandarsi anzitutto come un'essenza infinita possa dirsi atto — e, si noti bene, si tratta di atto ontologico, anche se ideale — di un soggetto finito: non deve l'atto

(31) *Ibid.*, p. 34: « Per conseguenza, a differenza di qualsiasi altro ente finito (che può adempiere nella realtà e secondo il suo ordine la sua verità ontologica relativa, perchè non è costituito dall'Idea, e la sua essenza è finita e dunque realizzabile) l'esistente spirituale non può attuare, nell'ordine reale e della sua esistenza, tutta la sua verità ontologica. Questa presenza implica la presenza di un'assenza ».

(32) Di qui anche l'apertura alla prospettiva religiosa: coscienza di sè, può affermare Sciacca, equivale a trascendenza, ossia a senso della propria creaturalità e dipendenza; l'uomo si sente spinto verso una più piena attuazione di sè, ma sente di non potersi realizzare attuando il Valore che ad Esso subordinandosi. Cfr. *L'uomo questo squilibrato*, pp. 156 ss.

(33) *Atto ed essere*, p. 42.

(34) *Ibid.*, p. 61: « Nell'uomo essere esistenziale ed essere ideale non si adeguano non fanno uno (pur essendo un'unità) come in Dio. Da qui lo squilibrio: l'Idea sopravanza l'esistenza e la pone come *tensione* all'Infinito che la trascende; fa che l'esistente, partecipe di Dio attraverso l'Idea e il divino, *tenda* all'Essere assoluto. Da qui l'*inquietudine* di quell'« essere dialettico » per essenza che è ogni uomo — « dialettico » rispetto al mondo, ai suoi simili e a Dio — il suo tendere perennemente all'Infinito, che è ancora posizione ontologicamente dialettica della mente in relazione all'Idea e dell'esistente in relazione al mondo in cui vive e che conosce come determinazione dell'Idea, e in relazione a Dio, sua aspirazione suprema e fine ultimo ». Cfr. *L'uomo questo squilibrato*, passim.

commisurarsi al soggetto che lo riceve e che esiste in forza di questo atto? (35).

Ma anche passando sopra a questa seria difficoltà, ci rimane da vedere se si possa ancora parlare di uno sviluppo per un essere spirituale, che è tale inizialmente per un atto infinito. Certo non dobbiamo dimenticare la dottrina fondamentale delle forme dell'essere: l'essere è dato all'uomo sia come esistenza, sia come idea, ma senza che le due forme si adeguino e si unifichino (come in Dio). Ci sforziamo di metterci da questo punto di vista (per quanto abbiamo già detto le ragioni del nostro dissenso riguardo a tale distinzione di forme dell'essere): dire che l'esistente, sempre finito in quanto esistente, è, spiritualmente e come persona, in atto per l'Idea, che è l'essenza stessa dell'essere, implica che l'essere sia dato come possibilità-attuale (il bisticcio di parole è necessario), di cui l'esistente stesso è una determinazione (quella che non può non manifestarsi immediatamente come determinazione dell'essenza dell'essere); lo sviluppo consisterebbe — così ci sembra di capire — nel fatto che ogni nuovo atto del soggetto fa partecipare maggiormente all'essenza dell'essere (*essenzializza l'esistente*), mentre d'altra parte ogni nuovo atto è visto come una determinazione dell'essenza dell'essere (*esistenzializza l'essenza*).

Ora, non c'è difficoltà ad ammettere che ogni nuovo atto (attività) del soggetto sia un arricchimento del suo essere esistenziale, purché si ammetta la distinzione, nel senso spiegato sopra, tra sostanza e accidenti, ossia tra *atto primo* e *atti secondi*, ché, propriamente, la determinazione non può avvenire che sul piano degli atti secondi. La difficoltà è maggiore sul piano spirituale, ideale. Logicamente, secondo i principi dello Sciacca, rimane posto per un reale sviluppo nella conoscenza, nell'amore, nella libertà? Si può infatti parlare di sviluppo, se non c'è passaggio dalla potenza all'atto, dalla virtualità all'attualità? (36). Ora, dice lo Sciacca, « né l'essere né la mente sono *in potenza*; ma l'essere e la mente (e la mente per la presenza dell'essere) sono atto, e come atto, potenza di essere » (37). Che l'essere, in sé, sia sempre atto, è pacifico perché l'essere, determinandosi, non passa dalla potenza all'atto, ma semplicemente dà luogo a nuove attualità (analogamente a quello che avviene nell'attività creativa, che non è certo, per Dio, sviluppo alcuno). Ma precisamente se nell'essere come tale non c'è sviluppo, e se la mente è atto *come e per* l'essere, anche nella mente non c'è sviluppo.

(35) Altra cosa è a nostro modo di vedere per la creazione: Dio, Essere sussistente, non comunica alle creature l'atto purissimo per cui Egli è, ma fa essere un ente finito, che ha il proprio atto di essere finito, in quanto determinato dell'essenza con cui è.

(36) *Atto ed essere*, p. 44: « Il passare da uno stato all'altro lo diciamo comunemente passaggio dalla potenza all'atto: lo stato ulteriore si dice "potenzialmente" implicito nel primo, esistente in esso come in germe, virtualmente. Lo stato, che è in

potenza, è contenuto in un principio attivo, che è atto. Il *primum*, dunque, è sempre l'atto, che, come atto, ha una potenzialità da attuare. Pertanto altro è l'« essere in potenza » e altro la « potenza di essere »: *essere in potenza* è l'implicito virtuale che non è ancora; *potenza di essere* è l'atto, che, capace di attualità ulteriori, è essere (e, come essere, è atto) avente la potenza non di passare all'atto, come se fosse potenza, ma di attuarsi ulteriormente ».

(37) *Ibid.*, p. 46.

Lo Sciacca prevede e ribatte l'obiezione: « Secondo un concetto empirico e naturalistico, l'atto, che non è ancor formato e si sta formando, non è ancora atto: fino a quando esso si va formando attraverso un "mutamento" continuo, non è ancora tutto "fatto" e dunque ancora non è atto. Una simile concezione confonde l'atto e il suo farsi con il divenire naturale e fenomenico, cioè con i "fatti", che, per mezzo della mutazione, da uno stato passano all'altro e solo quando lo stato in cui stanno mutando si è fermato, allora lo chiama atto... L'atto è spirituale e solo l'esistente spirituale è atto e capace di atti » (38). Ma tale risposta non elimina la difficoltà, perchè anche trattandosi di un esistente spirituale, non si può eludere il dilemma: se il farsi dell'atto spirituale importa un'attività che, ontologicamente, è un arricchimento, qualche cosa di nuovo rispetto all'atto che si fa, allora c'è sviluppo, ma c'è passaggio dalla potenza all'atto, e dunque lo spirito è sì atto, ma atto imperfetto, atto con potenza, sotto un aspetto atto e sotto un altro aspetto potenza; se invece il farsi dell'atto non importa reale arricchimento o novità, allora ancora una doppia ipotesi: o si tratta dell'atto perfetto, ossia di Dio, in cui l'attività è pienezza di vita spirituale senza alcuna indigenza o accrescimento, o è un farsi illusorio per l'assenza di ogni reale dinamismo; nell'un caso e nell'altro non si può parlare di sviluppo.

La posizione sostenuta dallo Sciacca ci sembra più logica in una concezione immanentistica, come è quella idealistica, in cui il farsi è un farsi dello spirito assoluto, che è divenire assoluto, storia ecc.; ma non mi sembra logica in una concezione trascendentistica come è quella di Sciacca, in cui la mobilità e lo sviluppo dell'esistente spirituale sono legati alla sua condizione creaturale e radicale contingenza. Forse egli non tiene sufficientemente presente che potenza ed atto, come l'ente di cui sono principi, non si dicono univocamente, ma analogamente; e allora ammettere che la mente possa essere in potenza equivale forse a degradarla al piano del divenire fisico o fenomenico?

4) *Il reale e l'esistente.*

(Illusione idealistica e illusione realistica. - La natura rispetto a Dio e rispetto all'uomo. - Il significato del mondo. - Il sentimento fondamentale corporeo).

Ripetutamente lo Sciacca afferma che realismo e idealismo partono dal medesimo presupposto, ossia dall'identificazione di essere e reale. « Il primo parte dal reale e ad esso riduce anche il soggetto; il secondo muove dal soggetto e ad esso riduce il reale. Due posizioni antitetiche che, metafisicamente, significano la stessa cosa: riduzione dell'essere al reale o natura » (39). Bisogna invece, egli dice, porsi al di là della antitesi di

(38) *Ibid.*, p. 51. Lo Sciacca (ivi p. 52, nota) osserva che neanche Rosmini distingue tra il farsi come sviluppo spirituale e il farsi come divenire fisico o del reale. D'al-

tra parte lo Sciacca, dal non poter avere lo sviluppo spirituale termine o fine, deduce l'immortalità dello spirito (ivi, pp. 52-53).

(39) *Atto ed essere*, p. 17.

realismo e di idealismo, di oggetto e di soggetto: questa opposizione non costituisce una determinazione iniziale dell'essere, o una sua dualità costitutiva, ma risulta da un'analisi dell'essere posteriore all'atto iniziale. Nessun primato dunque e nessuna invalicabilità spetta al soggetto, quasi che — come l'idealismo afferma — l'essere si riducesse al pensiero e al di là del soggetto pensante non ci fosse nulla. Se l'io non ha un primato sul non-io (come se questo dovesse dedursi da quello), tanto meno le cose hanno un primato sul soggetto (come se questo potesse essere un loro fenomeno o emergenza). Idealismo e realismo sono preoccupati l'uno dell'illusione dell'altro: l'*illusione realistica* « che crede di poter porre ed opporre il reale prima e indipendentemente dal soggetto pensante (come se avesse senso il reale in sè, senza il principio della soggettività) e quella *idealistica* che crede di poter porre il soggetto pensante, che da sè produce il suo opposto, il reale, come termine dialettico da superare e risolvere » (40). Ambedue queste illusioni partono dal presupposto che oppone l'essere al pensiero, quasi che pensare potesse essere altro che pensare l'essere e quasi che l'essere potesse « starsene in sè, muto spettacolo ».

Noi conveniamo perfettamente col Prof. Sciacca nel negare qualunque opposizione tra essere e pensiero e nel porre la primalità dell'essere avanti l'opposizione di soggetto-oggetto. Infatti non ha senso parlare di soggetto e di oggetto, se non in quanto, sia l'uno che l'altro, sono esistenti, ossia (nel senso che abbiamo chiarito sopra) hanno, esercitano l'essere. L'affermazione o posizione iniziale è « qualche cosa esiste, ha l'essere, è reale »; ed è l'analisi che ci mostra la bipolarità insita in quell'affermazione, in cui essere e pensiero, nonchè opporsi, si coestendono: « esiste un soggetto pensante » e « esiste un oggetto pensato ».

Si può ritenere che l'idealismo, che storicamente è partito da un'esaltazione della soggettività, concluda colla *totale* immanenza dell'essere nel pensiero, per cui si preclude la strada ad ammettere altra realtà che trascenda, ontologicamente, l'essere del pensiero stesso. Ma il realismo di cui lo Sciacca parla ci sembra avere stretta parentela con l'empirismo e il positivismo, e nessuna o quasi col realismo classico. Questo infatti non ha mai pensato di poter dedurre il soggetto, l'io, dal non-io, dalla natura, facendone un fenomeno accessorio di questa; la sua prima affermazione non è « si dà il mondo, la natura, l'oggetto », ma « c'è dell'essere », ossia « qualche cosa (soggetto e oggetto, pensiero e natura) esiste, ha l'essere » e in seguito ci si chiede come, perchè, da chi gli esistenti abbiano l'essere.

Sinceramente confondere realismo con oggettivismo ci sembra un presupposto ingiusto. Non per questo esitiamo a prendere la difesa della sussistenza della natura, del mondo e ripugniamo a espressioni come queste: « Nè vi è reale in sè o natura — universo pietrificato ed insignificante — ma vi è sentimento del reale, il reale sentito da un soggetto senziente,

(40) *Ibid.*, p. 20.

a cui si manifesta ed "appare": "si rivela" al soggetto che lo "disvela". Lo "spettacolo" del reale cesserebbe di colpo senza l'"essere" segreto ed interiore dello spettatore: il reale da solo, senza il soggetto senziente ed intelligente, sarebbe la solitudine del reale, "insussistente". Altra illusione realistica (e anche materialistica) da dissipare è questa di un reale che può sussistere senza un principio senziente-intelligente » (41).

Senza dubbio anche noi ammettiamo che solo ad un soggetto spirituale il reale « si rivela » e che « spettacolo » propriamente non c'è che in relazione all'esistente intelligente, che lo spettacolo si gode. Così pure siamo d'accordo nel dire che teleologicamente il mondo corporeo è *per* il mondo spirituale (42), senza di cui quello resterebbe senza voce per glorificare Colui che l'ha fatto.

Certo anche, se ci si riferisce al « Soggetto creatore, Sentimento assoluto e Intelligenza assoluta », è verissimo che « l'atto creativo pone il reale rispetto a se stesso, suo principio », e che il reale non esisterebbe se Dio non l'avesse conosciuto in quella Idea che, in Dio, si identifica con Dio stesso, se non l'avesse visto come una determinazione dell'essere, come una certa imitazione e partecipazione dell'Essere sussistente che è Dio stesso. Tutto questo è vero, ma è egualmente vero per l'esistente spirituale: anch'esso — e *a fortiori*, perchè Dio è il suo fine immediato — è per rispetto all'atto creatore che lo pone e non sarebbe se Dio non l'avesse conosciuto e voluto. In questo non c'è differenza, ma la differenza sta nella essenza dell'esistente spirituale, che importa la capacità (che si tradurrà poi in atto nella esperienza e nella coscienza) di cogliere il reale come reale e di « sentire » sè come partecipante all'essere, e di potersi conoscere (attraverso il ragionamento) come creatura di Dio, e a lui subordinarsi e subordinare a sè le cose.

Ma riguardo a quel soggetto spirituale che sono io uomo, il discorso dev'essere diverso. Lo Sciacca scrive: Le parole "corpo", "cosa", "reale",

(41) *Atto ed essere*, pp. 20-21. Il problema vien trattato espressamente nel II capitolo di quest'opera, in cui vengono posti sul medesimo piano empirismo, realismo, naturalismo: « "Le cose sono come le sentiamo"; "sentiamo le cose come sono". Due posizioni astratte, e approfondite, senza senso ontologico. Dire che le cose sono come le sentiamo può significare: o che le facciamo essere quello che sono nel momento che le sentiamo; o che hanno un *quid* ignoto in sè, e che a noi sfugge e che per noi sono solo come ci appaiono e relativamente come a ciascun senziente appaiono; o ancora che il cosiddetto essere delle cose altro non è che il loro apparire con cui si identifica. Dire che sentiamo le cose come sono è attribuire ad esse una realtà in sè, supporre che sarebbero quello che so-

no, anche se nessuno le sentisse e le pensasse e mai le avesse sentite e pensate; e che, a contatto con noi, si percepiscono come sono. [La sottolineatura è nostra]. La prima posizione è l'illusione empiristica (ed anche, in un certo senso, idealistica), la seconda è l'illusione realistica; l'una e l'altra sono l'illusione naturalistica, propria (e trasferita nella filosofia) della posizione scientifica di fronte alla natura, legittima in sede di scienza, illegittima se assunta in sede filosofica » (*Atto ed essere*, p. 68).

(42) Ma non si limita certamente a tale significato lo Sciacca che scrive: « Per conseguenza il reale, per essenza e originariamente, è *rispetto a*, in relazione al principio senziente-intellettuale che lo fa esistere e non può esistere un solo istante se non per rispetto a tale principio ». *Ibid.*

“fatto” hanno il loro senso nella relazione sintetica con il soggetto senziente-intelligente-volitivo, cioè col nostro sentire conoscere e volere. Se io sopprimo uno dei termini della relazione, il “reale”, il “corpo”, la “cosa” non “esiste” più. Eliminato il principio sensitivo, è eliminato il reale o il corpo; e, *se riuscissi ad immaginarlo in sè, senza il principio sensitivo, immaginerei un qualcosa che non è un reale*. Certo, se il reale non fosse, non potrei sentirlo, *ma il reale è come sentito e non sarebbe senza il soggetto che lo sente*. Dunque il reale in sè non esiste? Ma il reale in sè, il reale come tale, è appunto ciò che, in quanto reale, è il mondo del sentito: *essere come sentito è l'essere proprio del reale* » (43).

A noi sembra che qui si faccia una confusione, e si appelli a una pseudo-evidenza, la quale rimane nella logica dell'immanenza gnoseologica (44) dell'idealismo. È certo evidente che se mancasse il senziente, il sentito non esisterebbe *come sentito*, ma perchè sarebbe eliminato l'ente *sensibile*? È certo evidente che, se elimino il soggetto conoscente, non vi sarebbe più alcun concetto, nessuna essenza *conosciuta*, e nessun termine avrebbe senso (giacchè i termini esprimono immediatamente i concetti); è evidente che le cose non esisterebbero *per noi*, se non le conoscessimo, ed è certo che solo noi, soggetti spirituali, siamo in grado, conoscendole, di comprenderne il significato e il valore rispetto a noi, all'ordine dell'universo, a Dio. Ma con ciò non si è ancora affatto dimostrato che sia un'illusione l'ammettere (il termine *presupporre* o *supporre* può essere occasione di equivoco, quasi si volesse o potesse affermare l'esistenza o la realtà effettuale di qualche cosa senza la mediazione conoscitiva) (45) l'esistenza o la realtà di qualche cosa che non è attualmente sentito, ossia un reale in sè; una rosa, una quercia, una tazza, che sono tali indipendentemente dal principio senziente, precisamente perchè hanno l'essere non dal senziente creato, ma

(43) *Ibid.* p. 69. Le sottolineature sono nostre. Certe volte lo Sciacca si esprime in maniera meno categorica: « Il reale è il mondo di esperienza dell'umano esperire; ma l'esperire è di un principio senziente intellettuale, cessato il quale, cessa ogni esperire e con esso il mondo come mondo di esperienza. Se cessasse l'uomo (e ogni altro possibile esistente), il mondo sprofonderebbe nel nulla, cesserebbe di essere mondo di esperienze ed esisterebbe solo per il principio primo creante » (*Ibid.*, p. 88). Certo, se viene meno l'esperiente, cessa la esperienza ed anche l'esperito in quanto esperito, ma non necessariamente l'ente esperito ed esperibile proprio perchè ente.

(44) Diciamo, a ragion veduta *immanenza gnoseologica*, perchè certo lo Sciacca è lontanissimo dalla *immanenza ontologica* dell'idealismo, per cui si pensa che le cose siano prodotte dal movimento dialettico del

Soggetto (*loc. cit.*). Ma che relazione ci sia in questo con l'idealismo, si può arguire anche dal fatto che posizioni analoghe su questo punto di spiritualisti contemporanei, come il Le Senne e il Guzzo, vengono dai loro autori dette precisamente *idealismo*.

(45) Lo Sciacca scrive: « Un corpo è un sentito. Quando lo penso, lo penso come corpo che ha agito su di me e lo penso nel fatto di questa sua azione che è il mio atto di sentirlo » (*Ibid.*, p. 69). Benissimo, ma lo posso pensare come non più agente su di me, nè su alcun altro senziente e come *esistente* e *reale* assai prima che agisse su di me e su qualunque senziente. Dico lo posso pensare, ossia non ripugna guari; quanto poi ad affermare che di fatto esisteva prima della sensazione che ne ho avuto, e che continua a esistere anche dopo, è necessario avere dei criteri della sua sostanzialità e permanenza.

da Dio, il quale potrebbe averle create prima che fosse l'uomo e mantenerle nell'essere anche quando (per assurdo) nessun uomo fosse più. Insomma, ciò che non possiamo ammettere, perchè del tutto ingiustificata, è l'equivalenza *reale* = *sentito* (46).

Certo ciò di cui si mostra maggiormente preoccupato lo Sciacca è, come abbiamo già ricordato ed ammesso, che è l'uomo a *valorizzare* i reali, a farli passare dalla condizione empirica di semplici fatti, di cose o di strumenti d'uso, a segni di bellezza, oggetto di giustizia, dono di bontà ecc., in una parola e secondo il suo modo d'esprimersi, dal piano della realtà a quello dell'esistenza (47). Ora si deve riconoscere che di *valore* in senso proprio ed attuale non si può parlare che rispetto alla persona, ma è egualmente vero che affinché un valore sorga si richiede sì la mediazione dell'esperienza, ma si richiede anzitutto che, oltre alla persona, ci sia l'oggetto nella sua consistenza ontologica e nella sua essenza determinata che fondi il rapporto di valore con la persona, la quale lo attua in quanto pone con il suo atto cosciente l'altro termine necessario.

Il mondo, secondo il Prof. Sciacca, è in funzione dell'uomo — esistente finito e corporeo — che « non può esistere senza un mondo o natura ed è creato in relazione all'ambiente che gli è proprio » (48). Abbiam già detto che dal punto di vista finalistico si può e si deve ammettere che il mondo è per l'uomo, che, in quanto essere corporeo, non può fare a meno del mondo. Ma naturalmente, ciò non vale per il corpo stesso dell'uomo. Sarebbe il corpo, o meglio la corporeità, necessaria per finire e limitare lo spirito?

Checchessia di diritto, di fatto almeno il proprio corpo, dice lo Sciacca, è sentito come una forza limitante l'esistente (49). Il problema è trattato a proposito del sentimento fondamentale corporeo che è una determinazione del sentimento totale primitivo (50), non quindi percezione del *nostro* corpo oggettivato, che è *un* corpo, ma senso costante della propria corporeità ed atto spirituale, perchè è sempre dello spirito sentirsi in unione col corpo. Il

(46) Lo Sciacca insiste inoltre sull'irriducibilità di *esistente* come principio senziente-intellettivo-volitivo) a *realtà* e sulla necessità che l'esistente preceda e sia principio del reale, di ogni realtà (*Ibid.*, p. 70). Certo, ammesso che reale è soltanto ciò che non *sente*, intellige e vuole, è chiaro che l'esistente non si può ridurre al reale, ma non si vede perchè l'*esistente* come tale (per Dio, si capisce, non si fa questione) debba precedere ed essere principio del *reale*.

(47) Cfr. *Ibid.*, pp. 93-95.

(48) *Ibid.*, p. 70. Ci sembra però che si esageri quando si arriva a dire (p. 73) che l'universo fisico è « un pezzo dell'uomo » e la sua unità è in relazione al soggetto, come parte che si riferisce al tutto, che è l'uomo ».

(49) *L'uomo questo squilibrato*, p. 115:

« È una forza che lo limita: *sente* il suo corpo, si sente ad esso unito come chiuso e circoscritto dall'*hic et nunc* ».

(50) Cfr. *op. cit.*, pp. 110 ss. Questa teoria del sentimento primitivo, quale vita diretta, esistere sentendo, esperienza immediata e complessa di sé nella propria totalità indistinta, meriterebbe una più attenta considerazione da parte nostra. Ci dobbiamo contentare di dire che non ci consta di questo sentimento primitivo, in quanto distinto o anteriore ai nostri atti (secondi) coscienti determinati, ossia alla nostra attività, se non nel senso di una sorta di conoscenza *abituale* di noi come esistenti, ossia di una conoscenza che passa immediatamente all'atto ed è sempre necessariamente concomitante ad ogni atto cosciente.

corpo ci mette immediatamente in relazione con altri corpi esterni; non che il sentimento che abbiamo di noi si identifichi con il sentire gli altri corpi, ma il sentire il nostro corpo è insieme un sentire le azioni che su di esso esercitano le altre forze della natura (51).

Quello che ci sembra di dover accettare in questa dottrina, perchè risponde ai dati di coscienza, è che il nostro io non ci appare come pura spiritualità, ossia che qualche cosa della corporeità ci si manifesta come appartenente alla sfera soggettiva dell'esistente (di quell'esistente concreto, che è il nostro io) e non, o almeno non soltanto, alla sfera oggettiva della nostra esperienza. Ma questo sentimento fondamentale corporeo, come il sentimento fondamentale totale, di cui è determinazione, sorge, è attuale, solo in occasione e condizionatamente ai nostri atti coscienti determinati; noi infatti attraversiamo momenti di incoscienza in cui tale *sensus sui* è solo in potenza o, per meglio dire, *in habitu*. Noi abbiamo coscienza anche, in qualche modo, di sentire per mezzo dei nostri organi di senso, e dell'interazione fisica tra essi e il mondo, senza che per questo le nostre sensazioni degli altri corpi si possano ridurre a modificazioni del nostro senso corporeo fondamentale. Del resto l'oggettivazione del nostro corpo e la sua distinzione, in uno spazio organizzato, dagli altri corpi è il risultato di un'educazione sensoriale che si compie spontaneamente.

Conclusione.

Non vorremmo che il lettore pensasse che noi abbiamo esaurito la ricchezza dei due volumi dello Sciacca. Abbiamo solo toccato alcuni punti centrali della sua ontologia. Ma niente abbiamo detto per esempio del problema dei rapporti tra individuo e persona, del problema della libertà, del problema dei valori e della loro trascendenza, del problema dell'interpersonalità e comunicazione delle coscienze, e niente su tutta la vasta e fine trattazione che prende il titolo « Intelligenza morale e ragione etica ».

Tutti punti che avrebbero meritato attenzione e studio, se non ce lo avesse impedito la tirannia dello spazio e del tempo.

Ma non possiamo concludere senza un doveroso riconoscimento: anche se abbiamo espresso il nostro dissenso su parecchie impostazioni del Prof. Sciacca, siamo però concordi profondamente con lui nella metafisicità della filosofia, nel tenere fede ai grandi problemi, nella centralità della persona, nella trascendenza e presenza dell'Essere. E per questo gli restiamo profondamente grati.

V. MIANO, S. D. B.

(51) *Ibid.*, p. 119.

Recensioni

Teologia

GEORGE DIDIER, S. J., *Désintéressement du Chrétien: la retribution dans la morale de saint Paul* (Dissertatio ad Lauream in Facultate Theologica Pontificiae Universitatis Gregorianae), Firmin-Didot, Paris, 1955, pp. 254.

Non esitiamo a cominciare con l'esprimere la nostra finale impressione su questo studio: impressione d'intensa riconoscenza per un lavoro, che così efficacemente mette in luce la inattaccabile nobiltà della vera morale evangelica, l'ideale altissimo della vita cristiana. L'indagine è documentata criticamente ed esegeticamente, intessuta di circa 1200 riferenze bibliche, confrontata con quasi 150 autori citati e, particolarmente, con una ventina di consimili studi biblici sull'argomento della retribuzione nel Nuovo Testamento.

Il procedimento analitico occupa ben dieci degli undici capitoli che compongono il volume. Cosciente di una difficoltà pregiudiziale contro il suo tentativo, del rischio cioè di domandare a san Paolo la risposta a problemi moderni che, forse, egli non si sarebbe posto, l'A., per ovviare in qualche modo a questa obiezione, che « n'a rien de chimérique », ha deciso di procedere non già per quadri formali o preconcetti, ma di seguire il pensiero e la vita dell'Apostolo lettera per lettera in vista del centro d'interesse della sua ricerca.

Specificatamente sul tema della retribuzione in san Paolo hanno recentemente lavorato anche altri, il Wetter, in Germania, *Die Vergeltungsgedanke bei Paulus*, e il Filson, *St. Paul's conception of recompense*; il primo del 1912, il secondo del 1931.

Il presente lavoro è giustificato dal fatto che questi autori si contraddicono, e, soprattutto, perchè indugiando essi sulla questione se san Paolo insegni o no che Dio vegli a rendere a ciascuno secondo le sue opere (verità fuori discussione per il nostro A.), non esaminano metodicamente la ripercussione di questa verità sull'anima e sulla vita del credente.

Noi qui ci limitiamo a sottolineare due cose. Anzitutto, la suggestiva e sinteticamente attualissima *impostazione* della questione nel capo primo: *Le problème* (pp. 9-21), di cui suscita vivissima l'attesa della soluzione. Questa, poi, preparata dalla paziente e accuratissima analisi (pp. 22-218), è molto lucidamente condensata nella *conclusione* (pp. 219-233).

L'A. esordisce con la drastica dichiarazione di un *disinteresse ateo*, assoluto e nichilista — del segretario generale del partito comunista francese, Maurice Thorez — che, certamente, spiega in gran parte la minacciosa e sconcertante, criminale ma compatta e tenace risolutezza dell'azione comunista nel mondo. Egli poi moltiplica gli esempi di prese di posizioni, sostanzialmente identiche, tolte da svariate mentalità e ambienti: dal criticismo di Kant al sarcasmo di Fichte contro le « sanzioni postume » dei novissimi nella morale cristiana; dalle accuse, addirittura, d'immoralità di Schopenhauer, e dai liberi pensatori da conferenze tipo Séailles ai manuali dei razionalisti tipo Luquet; dalla mentalità dei teorici laicisti a quella delle masse comuniste; dalle errate coscienze dei Riformatori agli scrupoli pseudomistici dei quietisti tipo Molinos; e ricorda perfino la delicatezza spirituale d'una S. Teresa del B. G., che protesta a Dio in cuor suo il proprio disinteresse leggendo, secondo la incerta versione della Volgata,

il v. 112 del Salmo 118: «Inclinavi cor meum ad faciendas iustificationes tuas, *propter retributionem*» (*futuram*; lett., forse, semplicemente «in futurum», i. e. «in sempiternum»).

Con ciò si pone, ed anche s'impone, il problema: se, cioè, la morale cristiana, veramente, non sia che una morale di calcolo, e di interesse (Cresson), morale di un eudemonismo spirituale (Minear, Stalker, protestanti). A prima vista, infatti, può sembrare che la Scrittura confermi questa prospettiva; Gesù Cristo stesso, per circa due terzi, allude a ricompense; scrittori cattolici sottolineano forte il motivo della salvezza personale (Huby), ecc. «Cette convergence de témoignage», scrive l'A., a de quoi impressioner» (p. 13). E più oltre: «Reste, donc, puisque le fait s'impose, à le justifier», non potendo ammettere che la morale di Gesù Cristo sia una morale imperfetta.

Tale il problema, che il Didier si rifiuta, peraltro, di considerar nato solo con Kant «con la sua morale del puro servizio disinteressato; tale problema, infatti, è quello che tenne diviso il secolo XVII. Si citano anche S. Giovanni Crisostomo e i rabbini dei primi secoli, con una puntata, anzi, fino al sec. III avanti Cristo per il rabbino Antigono di Socco.

Dopo l'impostazione, la soluzione e la conclusione. La quale, crediamo di poterlo ben dire, non solo è buona, e felice, ma trionfale. Essa, infatti, rivela quello spirito, atto ad animare decisamente, a vivificare ed elevare tutta l'impostazione sistematica della teologia morale ad un netto respiro soprannaturale, pur assorbendo quell'etica naturale che tanta parte forma (insieme con tanta altra parte canonica) dell'attuale comune compilazione.

Se non andiamo errati, il nocciolo della soluzione sta qui: il Didier ci avverte di non confondere, dal punto di vista religioso, il problema del *servizio disinteressato* col problema dell'agire per *puro amore*, nonostante la somiglianza delle due questioni. Respinge, egualmente, ogni soluzione esclusivista: sia quella laicista kantiana di un *assoluto disinteresse umano*, senza alcun riferimento a Dio, sia un quietistico altrettanto *assoluto amor puro di Dio*, cioè, fino alla positiva rinunzia alla propria eterna salvezza e beatitudine. Si afferma, invece, la sintesi nel *motivo supremo* della Carità di Dio, fondata nella Incorporazione a Cristo e nell'abbandono completo all'azione movente e vivificante dello Spirito Santo: la quale sintesi, però, *non esclude affatto le eterne sanzioni*, nè l'appello ad esse come efficacis-

simo stimolo all'occorrenza, quando, appunto, non si fosse ancora raggiunta quella «perfecta charitas» che «foras mittit timorem», e, col timore, l'interesse personale messo al primo piano (*I Giov.*, 4, 18). E il pensiero di san Bernardo: «Amor purus praemium non quaerit, sed meretur», dimostrato abbondantemente dall'insegnamento e dalla vita di san Paolo. L'equivoco contrario, pur non poco diffuso, come provato nel capitolo primo, è anche direttamente spiegato dall'A., sia nell'esegesi analitica, sia nel compendio sintetico della conclusione (per es. pp. 220 e 221): in una parola, si sono esagerati di numero, e insufficientemente o malamente interpretati fuori del vero e adeguato contesto i brani retribuzionistici. «Dans l'immense majorité des cas — di questi brani — saint Paul parle de sanctions sans arrière-pensée d'exhortation morale», cioè interessata, «tant comme le plus souvent il motive ses exhortations morales sans faire appel à l'idée de sanction» (p. 221). Per Paolo, l'ideale della morale cristiana è *agire per motivo di coscienza* (*Rom.*, XIII, 5; cfr. pp. 139-141). Più ancora, l'agire morale cristiano appare nettamente in San Paolo non come il mezzo di un guadagno, ma, essenzialmente e principalmente, come *conseguenza* del proprio nuovo essere per l'innesto incorporativo in Cristo. Per questo, infatti, si rinuncia non solo a se stesso e al proprio vivere, ma ci si abbandona ad un altro principio vitale, che è lo Spirito di Cristo, il quale muove ad amare e ad immolarsi completamente attraverso Cristo, come Cristo e in Cristo, anche per tutti i fratelli, in un ritorno di amore e di slancio filiale al Padre, dal quale il cristiano, col mistero battesimale della grazia rigeneratrice, ripete il suo nuovo essere.

«Dès lors apparaît la *continuité rigoureuse* entre la poursuite de la *béatitude* — compendia densamente e plasticamente l'A. — et la *charité désintéressée*. Qu'un homme travaille pour accomplir sa propre destinée. Il ne le peut faire qu'en adhérant toujours plus étroitement au Christ. Mais dans la mesure où se resserre cette union, le voici qui accède à un monde nouveau» (p. 227). E prosegue documentando ogni parola e affermazione con altrettanti testi paolini: «Ressuscité avec le Christ — incorporé à Lui — imprégné de son Esprit — animé de sa vie — non seulement il voit naître de cette situation nouvelle des motifs d'agir jusqu'alors insoupçonnés: — conscience de sa dignité de fils, — respect de la Présence, — imitation de Dieu, — accord de tout son être avec la lumière, — solidarité avec

les autres membres du Christ; — mais des énergies divines désormais le travaillent. — L'Esprit prie en lui. — L'Esprit le dirige. — Ce n'est plus lui qui vit, mais le Christ en lui. — Il devient capable d'éprouver les sentiments du Christ, — d'aimer les siens d'une jalousie divine, — de la tendresse même du Christ, — d'agir pressé par la charité de Celui dont il prolonge la Passion pour le bien de l'Eglise, — *si totalement désintéressé, que le progrès de l'évangile lui tien lieu de récompense*, — et qu'il est prêt à subir l'anathème, — comme le Christ s'est fait malédiction *pour nous* » (si ricordi l'affermazione materialistica di disinteresse di M. Thorez: « Nos héros savaient qu'ils s'abîmaient dans le néant », p. 9).

Ben a ragione, dunque, ponendo fine al suo libro, conclude ed esclama l'Autore, legittimamente soddisfatto: « *Quel désintéressement purement humain ne se découvrira dérisoire auprès de cette participation au désintéressement de Dieu!* » (p. 233).

Nè sarebbe stato difficile, o fuori luogo, ribattere all'argomentazione kantiana in favore della sua « osservazione la più volgare » per la superiorità dell'atto buono « fatto senza speranza alcuna di vantaggio alcuno nè in questo mondo nè nell'altro » (cfr. p. 16), scoprendone il sofisma sullo stesso piano filosofico. Quell'atto buono, infatti, assolutamente disinteressato, non è così nobile (per lo stesso Kant), se non in quanto in particolare realizza *l'ideale universale e assoluto* — astratto! — del dovere per il dovere, del bene per il bene. Ora non si può, se non illogicamente, e quindi sofisticamente, condannare proprio quella morale (cristiana) che opera, appunto, *per tale ideale assoluto e universale* — concreto! — non solo realizzato *parzialmente*, come in un atto o in una bene particolare, ma adorato come *pienamente* esistente nella concretezza assoluta e universale — infinita — di quel Bene che è DIO stesso: e ciò prescindendo, ancora, dalla comunicazione soprannaturale e mistica con Lui, quale risulta sul piano teologico, o meglio e soprattutto, dalla Rivelazione.

Ci sia consentito, terminando, esprimere l'augurio che il libro si possa presto diffondere, non solo nel grande pubblico francese, al quale, oltre che agli specialisti di esegesi, di dogma e di morale, esso è pure indirizzato, ma anche tra noi, specialmente nel ceto intellettuale del laicato, in una degna versione italiana.

N. CAMILLERI

LUIGI PAGGIARO, *La Ragionevolezza della Fede*, C. E. D. A. M., Padova, 1956, pagine 126, L. 1300.

Sono sedici saggi di filosofia religiosa di L. P., libero docente di Filosofia della Religione all'Università di Pisa, che formano il volume nono della seconda serie della collana « Il Pensiero Filosofico », diretta da C. Ottaviani.

Sono divisi in tre gruppi, di cui il primo (pp. 11-54) presenta una maggiore unità in base al rapporto Filosofia-Religione, il secondo (pp. 55-100) e il terzo (pp. 101-26) raccolgono saggi vari: riferentisi al protestantesimo, a Kant, a Feuerbach, a Rosmini, al Modernismo quelli del secondo, a visuali generali quelli del terzo.

Il volume si apre con la « psicologia di una conversione », che riferisce l'esperienza personale dell'A., il quale prosegue fissando il concetto di Religione, escludendo che esista un conflitto tra Religione e Filosofia, ed esaminando quella che è « la libertà di pensare del filosofo cattolico ». Seguono due precisazioni, una sul « personalismo religioso », che si autentica in un « richiamo metafisico » verso un « altro da sé », l'altra sulla « soluzione cristiana del problema del male e del dolore ».

Si può dire che i motivi dominanti in questo primo gruppo sono i motivi dominanti pure nel secondo e terzo, anche se variamente incarnati nella varietà degli spunti che prestano materia ai singoli paragrafi. Il binomio problematico che ispira e tonifica tutta la raccolta è costantemente quello di *ragione-fede*, come pure l'asse coordinatore dei pensieri che si vengono via via esponendo e asserendo è quello della *metodologia immanentistica*, ritenuta dall'A. come la più consona, anzi l'unica oggi valida per recuperare la filosofia alla religione, al cristianesimo, alla Chiesa. Nel quale esclusivismo di validità — che, se fosse teorico, sarebbe errato ed eterodosso, — sono facili le intemperanze anche da un punto di vista pratico (al quale, forse, l'A. vorrebbe limitarsi con la inefficace restrizione all'oggi), come potrà avvertire ogni lettore attento e teologicamente preparato.

L'affermazione cattolica — divinità di Gesù Cristo, Magistero della Chiesa, Miracoli, validità dei Dogmi — è decisa (cfr. p. 93 ss: *Il perché della condanna del Modernismo*, specie p. 99), e la confutazione dell'illuminismo razionalista, dell'agnosticismo kantiano, dell'idealismo hegeliano e l'irreligiosità di Feuerbach, nonché la difesa di Dio come trascendente e come Persona

— unica condizione valida della Religione e della Morale non sentimentalistica o laica, nè puramente umanitaria o convenzionale — è fatta con vibrante senso di convinzione.

Tuttavia, a nostro giudizio, non mancano vari motivi ricorrenti non abbastanza chiari, che suscitano per lo meno un senso di equivoco e suggeriscono delle riserve.

Soprattutto ci lascia insoddisfatti l'imprecisione del concetto stesso di Fede cristiana e di Sovrannaturale, come oggetto proprio di quella nel *genuino senso cattolico*, a cui intende e vuol aderire, e con ardore, lo stesso Autore. Infatti, dev'essere ben chiaro che il dono della *Fede cristiana*, ossia cattolica, è *infuso dallo Spirito Santo* come *abito*, anche senza alcuna cooperazione cosciente dell'uomo (come p. es. nel battesimo dei bambini); ed anche nei convertiti esso viene infuso *soprannaturalmente e gratuitamente*, sebbene esiga nell'adulto battezzando la *volontà ragionevole* di accettare il messaggio *predicato*, in continuità storica e di tradizione divina indefettibile, da Gesù Cristo, dagli Apostoli, dalla Apostolica Chiesa Cattolica Romana. Perciò, *essenzialmente* parlando, la Fede Cristiana Soprannaturale non è, non può essere un puro parto *immanentistico della ragione naturale* per via di *filosofia*, gnoseologica o metafisica, sia pure integrato con una *volontà etica*, un sentimento e tutta una psicologia della naturale *concretezza umana*: ma i suoi due poli generatori, *propri*, sono uno *esterno*, la *predicazione* apostolico-cattolica, perpetuata nel mondo per divino mandato di Gesù Cristo (« *Fides ex auditu*, *auditus autem per verbum Christi* », *Rom.*, 10, 17), e l'altro *interno*, *non-naturale*, ma gratuito e soprannaturale (« *gratia*, enim, *salvati estis per Fidem*, et *hoc non ex vobis*: *Dei enim donum est*, non *ex operibus*, ut ne quis glorietur », *Ephes.*, 2, 8s). Quindi, non vediamo che si possa ricavare la « cristiana soluzione » come una « apertura all'Altro » sul piano « sovrannaturale », partendo « *dal di dentro dell'uomo* » semplicemente come *naturale* « coscienza religiosa » (p. 10). « *Nemo venit ad Me, nisi Pater meus traxerit eum* » (*Giov.*, 6, 44).

L'autore intende, infatti, coi suoi saggi « guidare sulla strada della fede, ma con la presenza della nostra *umana ragione* » (ivi). Però, qualunque evoluzione filosofica di questa « umana » ragione non attinge *per sé* la « divinamente infusa » Fede, portatoci da Gesù col suo Vangelo (« non *ex operibus*, ut ne quis glorietur », ma « *ex auditu* »). Il conato di una buona e religiosa dialettica può *impetrare* da Dio il dono

della fede, ma — eccetto che avvenga sotto l'influsso a noi impercettibile di *grazie attuali interne soprannaturali* — non potrà da solo generare la Fede propriamente detta nella Rivelazione cristiana.

Un altro punto che ci sembra rimasto costantemente nell'oscurità della imprecisione, è il concetto del *soprannaturale*. Sempre, o quasi sempre lo vediamo coincidente, confuso, con quello di *trascendente*, Dio. Ora Dio, anche come Persona (non come misteriosa Trinità di Persone in una sola Natura) non è l'oggetto *proprio* della Fede Soprannaturale, evangelica, cristiana, cattolica. Per la semplice *esistenza di Dio*, la via dell'immanenza, e soprattutto della stretta dimostrazione logica, è ben sufficiente anche di per sé, senza assoluta necessità della grazia. Ma quando si tratta della *fede*, in senso proprio e cattolico (come la Fede nel Mistero della SS. Trinità, nella Divinità di Gesù Cristo, nella Reale Presenza Eucaristica, ecc.) *nessuna metodologia immanentistica — senza la grazia — può per sé conclusivamente e « salutarmente » condurre in porto*: alla vera Fede soprannaturale. Potrà predisporre, preparare *remotamente* e piuttosto *negativamente*, in quanto sgombra il terreno da errori, pregiudizi, diffidenze, male disposizioni di superbia, d'incredulità, ecc., ma l'« *initium fidei* » e la « *fides* » saranno il frutto della *grazia divina* preveniente o eccitante, operante o cooperante sullo spirito dell'uomo. Tutto questo è pacifico in base alla Sacra Scrittura, e garantito dal supremo e infallibile Magistero vivo divinamente istituito nella Chiesa (Cfr. Conc. di Oranges, in Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, n. 178, ecc.). Nè altro hanno insegnato, in massa, i teologi del medioevo cristiano: contro i quali, dunque — *non* « certamente a ragione » (p. 9) — si presentò quella ribellione « da cui prese il via una ulteriore impostazione del problema del vivere, che è l'impostazione moderna e nostra ormai, secondo cui l'interesse centrale non è tanto... Dio, come per i teologi del medioevo cristiano, quanto l'uomo » (ivi).

Tanto meno si comprende come mai si possa asserire anche contro « la Chiesa Cattolica », sia pure « con molte riserve » — e da chi pur sa che le formule dogmatiche definite sono doni e tesori di garanzia assoluta di verità divina, — che « contro le intenzioni » del Fondatore medesimo essa abbia « o annegato lo spirito interiore nelle cerimonie oppure sovraccaricato la dottrina di *formule* degenerandola nell'irrigidimento *dogmatico*, motivo, questo di tutti i mali e

di tutti i presunti contrasti con la ragione » (p. 31).

A proposito, poi, della « libertà di pensare del filosofo cattolico » (p. 35 ss.), dopo aver accennato ai dogmi cristologici, l'A. dice ancora: « In questa nuova prospettiva vanno veduti e accettati i dogmi della Chiesa Cattolica, non, cioè, come imperativi che si impongono a noi dal di fuori, ma bensì come rivelatori di verità che possono rispondere adeguatamente ai nostri bisogni spirituali rivelando noi a noi stessi » (p. 39). E perchè non sono *anche* imperativi, se giustamente sanciti con la comminazione della scomunica a chiunque non li accetti con intimo assenso di umile fede? « Qui vos audit, Me audit », LUCA, 10, 16; « Si Ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus! », MATT., 18, 17). L'adeguazione, indiscutibile, a nostre spirituali carenze — non *naturali esigenze!* — non esclude l'imperativo, che, come imperativo, non può venire se non dal di fuori: « Non ex vobis... ».

Nel complesso di questo problema del rapporto ragione-fede ci sembra sfugga ancora, in questi pur tanto interessanti studi, una impostazione e distinzione pregiudiziale: la distinzione dei due momenti della mente umana di fronte alla Fede nella Rivelazione Divina, compiuta da Cristo, trasmesseci autenticamente e infallibilmente dalla Sua Chiesa Cattolica: il *momento apologetico* (di chi non ha ancora, o non ha più, la fede), e il *momento dogmatico*. Nel primo momento possiamo riconoscere, in un certo senso almeno, un *primato della ragione* sulla fede, appunto perchè questa ancora non c'è, e la ragione cerca ancora una Parola di un'Autorità superiore; nel secondo momento, quando cioè la ragione ha compreso la ragionevolezza e la onestà di accogliere il messaggio cristiano tramite la Chiesa di Cristo e, tocca dalla grazia, accoglie in blocco il « depositum fidei » come rivelato e insegnato nella Bibbia e come autenticamente, infallibilmente proposto o interpretato dal Magistero, subentra — a riguardo della Fede — un *primato dell'autorità* biblica tradizionale e magisteriale sulla ragione privata, individuale o collettiva che sia. In questa fase, si crederà a un « dogma », non perchè la ragione sia capace di comprenderlo direttamente in sé stesso, ma perchè le consta che in quei termini si trova nelle fonti, come la Bibbia, oppure nell'autentico Magistero della Chiesa di Gesù Cristo. E se l'oggetto del dogma è uno dei « misteri » propriamente detti, incomprensibili a noi, si potrà specularvi razionalmente in qualche modo, con conget-

ture e analogie, ma non razionalizzarlo o umanizzarlo pienamente, tanto meno condizionarne la credenza a una previa (impossibile) comprensione razionale critica. La fede rimane assenso d'intelletto sull'*auto-rità* di Dio rilevante, e sotto la guida suprema della sua Chiesa. Ora da questo punto essenziale — tanto essenziale che senza di esso non esiste la Fede cristiana cattolica unica e vera — ci sembra che si prenda troppo coll'avocare alla *sola filosofia* il problema della fede, che è, invece, *problema essenzialmente teologico*: e non solo (ciò che è giusto) volendo che la filosofia non debba « risolversi in teologia », ma non ammettendo che possa neppure richiamarla (ciò che non ci sembra giusto), se non per « *razionalizzarne il dogma* » (p. 42).

Tali sono le principali osservazioni che abbiamo creduto di sviluppare alquanto, quasi proseguendo un dialogo coll'A., tralasciandone altre più o meno affini e connesse. Nel capitolo sulla condanna « giusta » del modernismo (p. 99), troviamo accenni migliori al « soprannaturale », alla « grazia divina, senza di cui non sorge nemmeno l'atto di fede », il quale sorge in noi « come un dono della grazia » (p. 98), sebbene rimanga imprecisato, anche qui, il confine tra il semplice trascendente (Dio) e il soprannaturale nel senso essenzialmente cristiano cattolico (Mistero della Trinità, Incarnazione, Grazia, ecc.); come pure tra « il valore positivo del soprannaturale » che è questa Grazia, di origine puramente divina, e « le umane capacità e aspirazioni » della realtà psicologica, sempre insufficienti alla grazia nella loro puramente naturale immenza.

Pensiamo che, sul piano dottrinale, il processo della filosofia nei riguardi del problema della Fede, per essere conclusivo, dovrebbe indialogarsi col processo del pensiero teologico fondato questo necessariamente sulla Rivelazione biblica e nel Magistero autentico della Chiesa Cattolica.

E ciò per non rischiare di ricadere — pelagianamente, e quindi ereticamente — in una pura e semplice « teologia naturale », e per riaffermare — apertamente, cattolicamente con la Enciclica « *Humani Generis* » del Supremo Maestro e Vicario di Cristo — la tradizionale « teologia dogmatica » (p. 39): sia in quanto questa non altro sostanzialmente insegna ed espone che le inalterabili verità o « Dogmi » da credere con umile Fede, sia, soprattutto, in quanto la « teologia dogmatica » va intesa e contrapposta come alternativa alla « teologia naturale » stessa, puramente ra-

zionale, ossia — più esattamente, se escludiamo — razionalista.

Di fatto, noi siamo di parere che l'immanenza, su cui tanto, troppo, insiste il P. come punto di partenza, — se e in quanto risulti efficace via alla Fede cristiana autentica, — è dall'A. stesso intesa in modo pratico e concreto: essa, quindi, come tale implica la cattolicamente indispensabile grazia divina *preveniente e concomitante*. Ma ciò non è, ci sembra, nè sufficientemente esplicitato, nè praticamente tenuto abbastanza da conto in questi saggi. Il che sarebbe tanto desiderabile, a scanso di gravi equivoci.

N. CAMILLERI



JEAN DAUJAT, *La Grace et nous chrétiens*, Fayard, Paris, 1956, pp. 123.

Il volumetto è uno dei tredici destinati a comporre la seconda parte della « Encyclopedie du Catholique au XX siècle », la quale ha in progetto ben quattordici parti o sezioni, un complesso di 150 opuscoli. Ne sono già comparsi una ventina, di cui ecco i titoli per comodità dei nostri lettori: *Qu'est-se que croire?* — *Existe-t-il une philosophie chrétienne?* — *Le Dieu des philosophes et des savants* — *Le mystère du Dieu vivant* — *Satan, l'adversaire* — *La Grace et nous chrétiens* — *Poussière vivante (l'homme...)* — *Supranormal ou surnaturel?* — *Spirituels et mystiques des premiers temps* — *Qu'est-ce que la Bible?* — *La critique devant la Bible* — *Catholicité* — *Histoire de la messe* — *Naissance de l'art chrétien* — *Abbayes et Cathédrales* — *Histoire de la Musique chrétienne* — *Brève histoire des hérésies* — *La Franc-Maçonnerie, secte rationaliste*.

La lunga *Introduzione* (pp. 7-22) del presente volume ne dà il tono e lo scopo, che è quello di istruire il grande pubblico sulla grazia, che per moltissimi, increduli o cristiani negligenti soprattutto, rimane o una realtà ignota oppure un termine poco men che ermetico: eppure essa è « l'essentiel et le tout du christianisme », a tal punto che rinunciarvi, sarebbe « purement et simplement renoncer à les instruire du Christianisme lui-même et à en vivre » (p. 9).

L'autore, un laico, fecondo scrittore di scienze fisiche e religiose (una decina di scritti ne sono riportati in copertina), ha composto *La vie surnaturelle: traité com-*

plet de doctrine et spiritualité à l'usage des laïcs. Con forma piana e solida, extrascolastica, che procede come un discorso diretto col lettore, la materia è divisa in tre capitoli: cap. 1°: il dono della Grazia santificante; cap. 2°: l'azione divina in noi con la Grazia attuale; cap. 3°: Gesù Cristo unica sorgente della Grazia. Opportuno e necessario un cap. prelim., sulle possibilità e i limiti della natura, alla quale contrappone la Grazia; e felice la conclusione, che è un appello pratico e vitale per una spiritualità della Grazia. Il contenuto è strettamente tradizionale.

N. CAMILLERI



GUSTAVO THIBON, *Crisi moderna dell'amore*, Marietti, Torino, 1957, pp. 150.

Ecco un libro che offre molto più di quanto non prometta il titolo e la mole esigua. Apparentemente slegati fra loro, i quattro saggi di cui si compone, sono in realtà strettamente collegati da una stessa visione integrale ed armonica dell'amore umano in quattro suoi aspetti complementari, cioè nelle sue profonde radici ontologiche e psicologiche, nella crisi profonda in cui attualmente si dibatte, nei suoi rapporti con la sessualità e con la religiosità, e infine nella sua perpetuazione mediante la indissolubilità del vincolo matrimoniale.

Il primo saggio è costituito da un'acuta e profonda analisi del genuino senso di fedeltà, per distinguerlo sia dalla sclerosi o mummificazione statica dell'immobilismo inerte, che ne è la caricatura e le degenerazione; sia dall'incostanza egoistica e capricciosa della mobilità, che ne è la negazione. La vera fedeltà è presentata dal Thibon come un rinnovamento ed approfondimento perenne del sempre identico, una rinascita incessante dell'immutabile, una esplicitazione dell'eterno attraverso il tempo e dell'immutabile attraverso il mutevole. Tale autentica fedeltà è felicemente chiamata dall'Autore fedeltà dello spirito in opposizione alla falsa fedeltà della lettera; o anche fedeltà di adattamento e di scambio organico, contrapposta alla falsa fedeltà dell'esaurimento, dell'abitudine e della forza d'inerzia. La genuina fedeltà infatti, quella che Gabriel Marcel definisce come « fedeltà creatrice », presuppone un contatto fecondante e uno scambio organico tra i due esseri in un *tertium quid*, che non può essere se non Dio, il quale

è l'anima di ogni fedeltà, il solo che possa salvare l'amore umano dalla duplice minaccia della mobilità egoistica e dell'immobilismo suicida.

La controprova di quest'ultima affermazione è data dal secondo saggio, che dà il titolo a tutta la raccolta, e che mette spietatamente a nudo la crisi moderna dell'amore. I segni sintomatici di questa crisi sono ravvisati dall'Autore nella poligamia vergognosa e cinica, nella perdita del senso del focolare, nel progredire dalla denatalità e dell'aborto, nella meccanizzazione dei gesti e dei sentimenti dell'amore. La radice profonda di questa impressionante catastrofe va ricercata, secondo il Thibon, nella rottura operata dall'amore moderno con i supremi valori che costituiscono il suo clima naturale: rottura con la specie, mediante l'egoistica esclusione dei figli considerati come uno spiacevole incidente, come intrusi e guastafeste; rottura con la società, col sottrarsi alle norme e agli impegni sociali che fanno del matrimonio un'istituzione eminentemente comunitaria e destinata principalmente al bene comune della società; rottura con Dio, mediante la degenerazione dell'amore, che per natura è sacro, in una idolatria edonistica della carne. Se dunque la crisi attuale dell'amore consiste nell'isolamento individualistico, il rimedio dovrà cercarsi nell'inserimento dell'amore nell'armonioso piano comunitario voluto da Dio, come sacro servizio reso al bene dei figli e della società.

Il terzo saggio, su i rapporti esistenti tra sessualità e vita spirituale, si prefigge di dimostrare come l'eroismo e la santità non si possano spiegare con la freudiana sublimazione degli impulsi sessuali, ma al contrario l'eroismo e la santità spieghino la vera sublimazione. Infatti il perfetto dominio della sessualità, favorendo la piena libertà e la solitudine interiore da ogni terreno legame, crea il clima adatto allo slancio ascetico verso la santità e mette a disposizione della vita spirituale le immense riserve di energia sensibile sottratte agli appetiti carnali. L'istinto dunque non fornisce che materia, mentre il soffio vivificante viene da un ideale superiore.

L'ultimo saggio affronta, sotto l'aspetto prevalentemente psicologico ed esistenziale, il delicato problema dell'indissolubilità matrimoniale, illustrandone brevemente i fondamenti e le ragioni e risolvendo le difficoltà oggi più acutamente sentite in questa materia. Il Thibon con geniali e penetranti rilievi dimostra come l'indissolubilità del vincolo matrimoniale, anche dal punto di

vista puramente psicologico, è sempre fonte di innumerevoli vantaggi individuali e sociali: se infatti è fondata sull'amore, l'indissolubilità lo protegge, lo approfondisce, lo purifica dalle scorie e dalle illusioni; se poi disgraziatamente è svincolata dal vero amore, essa salva almeno la solidità dell'istituto matrimoniale, che è pietra angolare di tutto l'edificio sociale e garanzia di felicità per le altre famiglie. Con accortezza ed efficacia le vittime infelici del vincolo indissolubile vengono dall'Autore paragonate al soldato che muore per salvare un bene nazionale al quale egli non potrà mai partecipare; anzi vengono invitate a orientare le loro aspirazioni verso l'alto, perché la stessa barriera che le esclude dalla felicità umana le può e deve sospingere a cercare in Dio, che è amore, una felicità più pura e più piena.

Ognuno vede da questi accenni quanto profondamente questo denso volumetto scavi nella tragica situazione in cui oggi si dibatte l'amore e il matrimonio, e con quanta aderenza e comprensione affronti l'immane compito del risanamento. All'Editore Marietti va quindi la riconoscenza di quanti si interessano al grave problema, per avere messo a disposizione del pubblico italiano un saggio meritevole e significativo, inserendolo nella collana « La Vela minor ».

La delicatezza dell'argomento e il tono elevato dell'esposizione sono già di per sé un indice evidente che il libro è riservato a persone colte e mature. Vorremmo infine rilevare che a p. 115 e 118 il matrimonio validamente contratto e non consumato sembra posto sullo stesso piano del matrimonio nullo per difetto di consenso o per impedimento dirimente; almeno così potrebbe interpretare un lettore meno avveduto: il che potrebbe condurre a conclusioni errate.

G. QUADRIO



HENRICI TOTTING DE OYTA, *Quaestio de Sacra Scriptura et de veritatibus catholicis*, quam ad fidem manuscriptorum edidit Albertus Lang. (Opuscula et textus historiam Ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia. Series Scholastica, edita curantibus J. Koch et Fr. Pelster, S. J.: Fasc. XII). Editio altera. Monasterii Westfalorum in aedibus Aschen-dorff, 1953; pp. 78.

L'opuscolo fa parte di un'ampia iniziativa intesa ad offrire, in edizione criticamente accurata, per la lettura privata e per

le esercitazioni di seminario, testi scelti ricavati dagli scritti degli AA. Scolastici e così costituire una valida introduzione alle principali questioni letterarie e speculative della filosofia e teologia dell'epoca.

Esso presenta la *Quaestio de Sacra Scriptura et de veritatibus catholicis*, seconda delle tredici questioni sviluppate con grande apparato scientifico, conforme ai gusti del tempo, nello scritto dottrinalmente più significativo di Enrico Totting de Oyta (morto, maestro di teologia, a Vienna nel 1397), le *Quaestiones super libros Sententiarum*, composto a Parigi fra il 1378 ed il 1380.

In questa trattazione, che godette già ai suoi tempi meritata fama sì da venir trascritta anche separatamente, il Totting cercò di ridurre a visione sistematica unitaria i vari problemi riguardanti la S. Scrittura e la tradizione allora vivi e discussi, risultando così uno dei primi forgiatori di quello che in seguito verrà denominato il trattato *De Locis Theologicis*.

Secondo l'impostazione solita all'A., la questione, così formulata: «*Utrum omnes libri nostre biblie et precise tales quoad omnes asserciones suas in sensu literalis sint divini seu divina revelacione conscripti*», si suddivide in tre articoli corrispondenti alle tre argomentazioni principali addotte contro la dottrina da lui difesa.

Nel primo tratta «*de autenticacione et securitate librorum nostre biblie*», giungendo alle seguenti conclusioni:

a) «*Antiquum testamentum quoad omnes sensus suos a Spiritu S. intentos pro utilitate ecclesie per Christum et facta eius et suorum et ecclesie processum plene et perfecte est apertum*» (p. 17);

b) «*Inter omnes translaciones veteris testamenti translatio beati Jeronimi est simpliciter preferenda*» (p. 19);

c) «*Omnes libri nostre biblie censendi sunt divini seu divina revelacione conscripti*» (p. 22).

Nel secondo svolge la questione «*de varietate sensuum scripture sacre atque veritate*», così concludendo:

a) «*Omnis sensus scripture sacre, quem Spiritus S. per eam dare voluit intelligi, est literalis vel mysticus*» (p. 47);

b) «*Omnis multiplicitas sensuum vel modorum intelligendi sacre scripture a Spiritu S. intentorum ad praedicta duo genera sensuum vel alterum eorum reduci potest*» (p. 49);

c) «*Quamvis per solum literalem sensum assumi possit argumentum efficax de scriptura generaliter ad omnes, ex quolibet*

tamen vero sensu scripture apud fideles sufficiens haberi potest probacio per auctoritatem ipsam scripturam allegantis» (p. 51).

d) «*Quamvis non sit inconueniens auctorem primum et secundarium eandem scripturam ad diversos sensus per eos primum intentos assertive posuisse, ymo secundarium quandoque nullum sensum verum istius scripture pretendisse, confitendum tamen est ipsam scripturam sacram in qualibet sui parte, quam asserit, non solum in sensu mystico, sed etiam in sensu literalis fore veram*» (p. 52).

Il terzo articolo si riallaccia ai precedenti mediante la sua formulazione («*An iste veritates sole reputande sint catholice et de necessitate salutis credende, que vel explicitae in canone biblie asseruntur vel ex eis in consequencia necessaria et formali inferri possunt*», p. 61) venendo così a trattare «*de veritatibus catholicis, que in dictis libris [della Bibbia] non continentur*» (p. 14). Eccone le conclusioni:

a) Ci sono «*quinque genera veritatum*» che «*sic videntur esse catholica, quod eis non licet christianis dissentire*» (p. 62);

b) *Concilia generalia ecclesie et omnes determinaciones et sanciones seu summorum pontificum determinaciones per ecclesiam approbate sunt inter veritates catholicas numerande*» (p. 65);

c) «*Licet omnes veritates librorum sanctorum doctorum per ecclesiam approbate sint inter veritates catholicas numerande, non tamen omnibus sentenciis, que inveniuntur in sanctorum opusculis iam per ecclesiam divulgatis est de necessitate salutis adherendum*» (p. 66);

d) «*Quamvis omnes veritates catholice credende ordinent credentes ad salutem, non tamen faciunt hoc equaliter*» (p. 68);

e) «*Licet omnes veritates catholice fundate sint in canone biblie, non tamen omnes tales explicitae continentur in biblia nec ex solis contentis in ea formaliter inferri possunt*» (p. 69).

Come si vede il panorama dottrinale risulta ampio e ben articolato, decisamente inserito nelle discussioni e controversie del tempo (specie fra cattolici e Giudei), quindi più che mai storicamente significativo e degno d'essere richiamato oggi all'attenzione degli studiosi ed amatori di storia dell'Esegesi e della Teologia Scolastica.

L'edizione del resto, nitida e perspicua nella stampa, maneggevole nel formato, si rivela un ottimo sussidio didattico, perchè, dotata com'è di una documentata ed ordinata introduzione sull'Autore, i suoi scritti,

il contesto letterario e storico della questione ed il criterio seguito nel ristabilimento critico del testo, permette al lettore anche meno provveduto d'inoltrarsi serenamente ed utilmente.

G. G. GAMBA



M. NÉDONCELLE e R. GIRAULT, *Ho incontrato il Dio vivente* (Trad. di Giovanni Barra), Torino, Società Editrice Internazionale, 1957.

Il libro raccoglie 27 narrazioni autobiografiche di conversioni a cui sono aggiunti due saggi sulla conversione relativamente di N. Nédoncelle e R. Girault.

Tra i personaggi che presentano qui le proprie esperienze alcuni sono già noti (J. J. Bernard, Max Jacob, Peter Wust, Sigrid Undset), altri meno, altri, una notevole parte, scrivono come anonimi; in prevalenza appartengono tutti ai tempi recenti. Le narrazioni, come di solito avviene, sono di genere assai vario: relazioni ampie e dettagliate o brevissimi schizzi, non tuttavia meno interessanti e istruttivi; quadri di travagliosi itinerari intellettuali, rilievi di finissime esperienze spirituali, racconti di toccante semplicità. Ci sia permesso di sottolineare il valore particolare di alcuni racconti dei convertiti dall'ebraismo con interessanti riferimenti delle situazioni spirituali attraverso cui passano i convertiti di questo genere.

Lo studio di M. Nédoncelle (pp. 1-30) che introduce la raccolta, è una breve analisi casuale dell'avvenimento psicologico della conversione religiosa con accenni ad alcuni insegnamenti che offrono le conversioni: in rapporto principalmente al compito dell'apologetica cristiana, alla comprensione del lato soggettivo dell'atto di fede, alla missione dei convertiti nella Chiesa. L'altro invece, di R. Girault (pp. 318-350), contiene utili riflessioni, sulla traccia dell'esperienza dei convertiti, intorno ad alcuni attualissimi problemi della teologia pastorale e missionaria, quali sono, per esempio, la presentazione del Cristianesimo come *Buona Novella*, come *Messaggio* di gioia e di salvezza prima che come *Dottrina*; l'evangelizzazione realizzata non solo attraverso l'*Annuncio*, ma anche e specialmente attraverso la *Testimonianza* di ogni cristiano nella sua vita; la Chiesa presentata come prolungamento e personificazione mistica di Cristo, come *convocatio* prima ancora che

come *congregatio*, e quindi come *missionaria* per sua stessa natura; la Teologia non chiusa in una concezione puramente scientifica, ma aperta alle esigenze della comunicazione *Kerygmatica*.

Si può pretendere legittimamente che opere come questa non rimangano ignote neanche al teologo come tale. Le esperienze spirituali che le pagine dei convertiti racchiudono e rendono accessibili alle possibili analisi, attendono sempre ancora e troppo a lungo un diligente e coraggioso accostamento della teologia, per la quale esse potrebbero diventare una preziosa fonte in ordine alla soluzione di numerosi problemi.

Il traduttore e l'Editrice hanno dato con quest'opera un contributo d'indubbio valore alla nostra ormai vasta letteratura sulle conversioni: e ciò indurrà il lettore anche più esigente a scusare volentieri alcune inesattezze di traduzione e una certa libertà ed incostanza nel volgere in italiano taluni titoli di pubblicazioni straniere, che potevano più opportunamente essere riferiti nella lingua originale.

P. G.



DR. WILLIBALD DEMAL, O. S. B., *Psicologia pastorale pratica* (Collana Pastorale, III Regimen 3), Edizioni Paoline, 1956, pagine 375, L. 1200.

Questo volume della collana diretta da Alberione-Bussi, la quale abbraccia tre sezioni: *Magisterium* (pastorale catechetica), *Ministerium* (pastorale liturgica) e *Regimen* (pastorale direttiva), vuole offrire, com'è dichiarato nel sottotitolo, dei *contributi ad una scienza psicologica per pastori d'anime ed educatori*. Più precisamente, questi studi ricavati « in gran parte dall'esperienza pastorale e destinati in prima linea per la prassi del sacerdote in cura d'anime », vogliono guidare — sul piano naturale biopsicologico — a quella conoscenza dei soggetti del ministero presbiterale e dell'opera educativa in generale, di cui — sul piano morale e religioso — parlava il Divino Buon Pastore, quando diceva: « *Io conosco le mie pecorelle* » (Giov., 10, 14).

La presente versione del Corti è fatta sulla seconda edizione tedesca del 1953, notevolmente ampliata, rielaborata e migliorata rispetto alla prima del 1946: in particolare quasi del tutto rifatta la terza parte, nuovo tutto il capitolo sulla caratteriologia, e più ampiamente trattata la teoria dei temperamenti del Kretschmer. L'A. stesso av-

verte che si è attenuto ad una esposizione comprensibile per i sacerdoti, non intendendo rivolgersi agli specialisti in materia.

La prima parte del libro (pp. 9-84), sopra « la vita spirituale sulla via della perfezione », secondo la classica trina distinzione di via purificatrice, illuminativa e unitiva, rappresenta una introduzione teologico-ascetico-mistica nella sua connessione col seguito del libro che, invece, non è teologico ma scientifico e naturale. A nessuno sfugge il pericolo del possibile inganno, dello scambio pratico di elementi puramente naturali con i valori morali e religiosi, che sono quelli che interessano direttamente le anime e il ministero. Essenziali sono per questo alcune esplicite avvertenze dell'A., come a p. 15, e altrove.

La seconda e terza parte considerano della vita l'aspetto biopsicologico, e precisamente, nella seconda (pp. 87-302) si studia la *normalità*, con elementi di *psicotipologia* differenziata a base di sesso, età, indole personale e professione, nonché di *caratterologia* secondo gli schemi dei più classici studiosi moderni, come Kunkel, Freud, Jung, Spranger e specialmente Kretschmer; nella terza parte (pp. 303-375), invece, si studiano i casi anormali con una sintetica ed organica esposizione di *psicopatologia pastorale*.

Indubbiamente, il possesso di buoni quadri scientifici dei temperamenti e dei caratteri, come quelli del Kretschmer qui diffusamente esposti, possono e devono servire al sacerdote e all'educatore in generale, se ben compresi, di ottima indicazione, come una preziosa bussola di orientamento nell'accertamento di una conoscenza più profonda e oggettiva delle anime e delle coscienze dal punto di vista psicologico nel suo possibile riflesso sul settore morale. E diciamo *indicazione*, perchè — come non sfuggirà al lettore — molte norme scientifiche d'ordine biologico e psicologico *generali* non dispensano il sacerdote o l'educatore dallo sforzo di controllare, integrare e adeguare con tutte le altre risorse il suo giudizio concreto sopra un soggetto *particolare*: il che importa un continuo sforzo di affinare il proprio intuito, di sfruttare tutti i dati concreti e le circostanze individuali, di consultare quella maestra indispensabile che è la propria esperienza diretta, e, più che tutto, di pregare per ottenere dallo Spirito Santo il dono del Consiglio e della vera sapienza nel più difficile dei governi: *regimen animarum*.

Accanto a molte ottime pagine del P. Demal, come quelle, per es., che caratterizzano la psicologia delle diverse età (pp. 139-

198), ci sembra che alcune sono suscettibili di qualche riserva, anche importante, o almeno di avvertenza al lettore contro possibili e pericolosi fraintendimenti. In generale, la nostra è una riserva di fronte a certe illazioni morali e pastorali — a nostro giudizio indebite o esagerate, e spesso, più insinuate che affermate, — da alcune premesse biologiche o psichiche. Ci limitiamo a qualche accenno in particolare.

Anzitutto, ci sembra che il *tono* generale di alcune pagine, ad esempio sul penoso caso dei recidivi e degli abitudinari non chiaramente pentiti e risolti, o sulla presumibilità o meno di vero peccato oggettivamente-soggettivamente mortale (pp. 17-24), possa essere facilmente frainteso, — sia pure contro la dichiarata intenzione dell'A. a pagina 19 — in senso lassista. Infatti, talune affermazioni tendenti a limitare la responsabilità del libero arbitrio, ci suonano come una pratica e troppo unilaterale o indiscriminata sopravvalutazione degli ingredienti biopsicologici, pur genericamente ammissibili, rispetto alla effettiva situazione morale delle coscienze. Ci sembra molto pericoloso, e pertanto imprudente, *nei casi di dubbio peccato mortale*, quel modo più o meno esplicito di *spingere a non ritenerlo tale* (cfr. pp. 19-21). Ciò, almeno, è apertamente contrario ai principi del Dottor Comune nell'intero Quodl. IX, c. 15: « *Respondeo dicendum quod omnis quaestio in qua de mortali peccato quaeritur, nisi expresse veritas habeatur, periculose determinatur* ».

Soprattutto, inopportuna ci sembra la netta presa di posizione in favore della « mitezza, oggi generalmente praticata » (p. 19) contro « le dottrine di molti moralisti » (p. 16), anzi contro « la teoria della maggioranza dei moralisti » (p. 18). E allora, quali saranno i « probati auctores », a cui la stessa Santa Sede rimanda talora nei suoi responsi? E in base a quali principi si giustifica quella stessa condotta che viene suggerita ai sacerdoti, *se non vale neppure la dottrina « della maggioranza dei moralisti »*? E si noti che la prassi generale di mitezza descritta dall'A. è quella addirittura, per cui « di fatto quasi tutti i penitenti, anche recidivi, i peccatori occasionali e abitudinari ottengono l'assoluzione, quando e tutte le volte che si presentano » (p. 18). E proprio questo che egli presenta come la « pratica molto più mite », opponendola a quella che chiama la « severa teoria », e che sarebbe precisamente « la teoria della maggioranza dei moralisti » (ivi). Se anche questa « teoria della maggioranza dei moralisti » valesse solo, al-

meno — il che riteniamo innegabile — a farci *dubitare* nel seguire di preferenza « i rappresentanti della moderna teologia morale », i quali a base di « psicologia, ereditarietà e biologia, tengono maggiormente sott'occhio gli impedimenti del libero arbitrio » (p. 17), per seguire la corrente largheggiante suddetta, si dovrebbe ben ponderare questa assennata e categorica affermazione dell'A. gelico Dottore nel *Quodl.* VIII, a. 13: « *si, manente tali dubitatione* », il sacerdote agisce « *contra opinionem magistrorum* », o peggio « *contra multorum peritorum sententiam* », allora egli « *periculo se committit; et sic proculdubio peccat* ». E in altrettanto pericolo lascerebbe il suo penitente. Non sarà mai, infatti, alcuna nostra personale od umana larghezza di vedute che cambierà lo stato morale effettivo di un'anima di fronte al giudizio di Dio: « *praesumptio enim cedit veritati*! ». E allora, se pure una pendenza maggiore vi può essere, è più da senno pendere eventualmente *verso indebite scuse da vere colpe*, oppure, con la dovuta prudenza e delicatezza, *verso una maggiore sicurezza sia della validità del sacramento, sia del perdono divino?* Non si pretende, del resto, certezza matematica, ma morale; e per questa l'essenziale è inculcare la *sincerità*; si accusi il *certo mortale come certo*, il *dubio mortale come dubbio*.

L'A. cita, col Ruland, questa espressione di S. Agostino: « *Quae sint levia, quae sint gravia, non humano, sed divino pensanda sunt iudicio* » (p. 16). Strana ci sembra, però, l'interpretazione e ambigua l'applicazione, quasi che fosse *proibito* « anche al giudice ordinato da Dio », « all'amministratore del sacramento della penitenza » di « farsi giudice delle azioni e dei sentimenti del prossimo », cioè, qui, del penitente! Anzitutto, S. Agostino, con quella sentenza, non intende spingere a sminuire antropomorficamente le colpe gravi, ma, al contrario; così infatti altrove espressamente avverte sulla gravità religiosa e morale anche delle colpe che umanamente parrebbero da meno: « *Quis nostrum, dice infatti, speraret regnum coelorum, fratres mei, quando dicit Evangelium: Qui dixerit fratri suo: Fatue, reus erit gehennae ignis? Magnus error!* ». E poi, a che si ridurrebbero le parole del Conc. Tridentino: « *absolutio sacerdotis... ad instar actus iudicialis, quo ab ipso velut a iudice sententia pronuntiatur* »? (Sess. XIV, cap. 6; cfr. pure can. 9). Con questo si proibisce implicitamente di *fermarsi* alla « convinzione soggettiva dell'agente nel momento in cui ha preso la sua

determinazione » (p. 17); questo significa che il Sacerdote appunto per « educarli alla coscienza personale », deve illuminare i penitenti « rimandandoli alla obbiettiva legge etica »: il che ha niente che fare con lo « scaricare gli uomini dalla responsabilità personale » (p. 16 s.), salvo a indulgere ad una errata e ripetutamente condannata « morale della situazione » personale.

Quanto poi al dubbio del sacerdote sulle disposizioni del penitente, vi possono essere dei gradi nel dubbio stesso: nei casi minori o minimi, si esorti il penitente alla sincerità per assicurare la validità, e si assolve; nei casi maggiori e di molto dubbia disposizione, si avverta seriamente, e poi, a seconda dei casi, o si differisca coi debiti modi l'assoluzione, oppure *si dichiari apertamente* la propria perplessità e che si dà l'assoluzione *soltanto sotto condizione*, con relativa spiegazione e conseguenze. Il che non discorda neppure dal *Catech. Rom.*, citato pure dell'A., (p. 19), il quale, dicendo che il sacerdote può assolvere « *si iudicaverit, neque diligentiam neque dolorem omnino defuisse* », non può non supporre un giudizio moralmente certo almeno sulla *sufficienza* di integrità e di pentimento per la *validità* del sacramento.

Un altro esempio di questa, che ci sembra una sopravvalutazione o falsa applicazione di alcune costatazioni, più o meno scientifiche, incidenti o interferenti nel campo morale, si ha a pag. 129, dove l'A. rileva, col P. Schulte, che « il numero dei (nevropatici) ricoverati non sposati è il doppio di quelli sposati ». Se ne deduce che, « su questi dati di fatto » bisogna « riconoscere che la rinuncia alla società coniugale può riuscire molto dannosa alla vita psichica ». Ora qui, a nostro giudizio, i « dati di fatto » varrebbero una dimostrazione, soltanto se tutti questi nevropatici *non sposati* fossero anche *castissimi*, e la *causa* della loro malattia non potesse essere, eventualmente, la loro incontinenza, o diversi altri fattori, e non precisamente la loro *perfetta castità e verginità!* (Cfr. del resto p. 178, 5). Si ha ogni motivo di credere che tale accurato accertamento dei fatti non entrava nel bilancio di chi ha compilato le statistiche. Sarebbe strano, infatti, che il più notorio fra i consigli divini evangelici — la cui superiorità sullo stato coniugale è perfino formalmente definita come dogma di fede dal Supremo Magistero della Chiesa — fosse *per sé*, cioè anche se *debitamente osservato*, fonte di nevrasenia da ricoverare negli ospedali. Fatti accidentali, individuali non devono essere

fatti apparire quasi ordinari e come se fossero la regola.

Per il resto, certo, il libro non mancherà di essere molto utile, fornendo elementi che possono aiutare per un giudizio più fondato nel delicatissimo ministero sacerdotale, ordinato al vero e superiore bene eterno delle anime.

Le osservazioni indicate vorrebbero contribuire ad un ulteriore perfezionamento dell'opera in successive edizioni, sia valorizzando debitamente la sana dottrina della maggioranza dei moralisti, sia avvertendo della somma prudenza che occorre per non sopravvalutare, generalizzare o erroneamente applicare le indicazioni della scienza positiva, che prescinde spesso, purtroppo, da preoccupazioni morali e teologiche. Il Confessore d'altronde, deve ricordare che egli non solo è vero giudice, ma dev'essere anche, oltre che padre, illuminato maestro che corregge coscienze soggettivamente errate, alla stregua di precise ed oggettive leggi morali, divine ed ecclesiastiche.

N. CAMILLERI



GIUSEPPE BERNINI S. J., *Le Preghiere Penitenziali del Salterio. Contributo alla Teologia dell'A. T.* (Analecta Gregoriana cura Pontificiae Universitatis Gregorianae edita, vol. LXII: Series Facultatis Theologicae, Sectio A. n. 9). Romae, apud Aedes Universitatis Gregorianae, 1953; pp. xxiii-321.

Il ch.mo A. ha composto la presente monografia onde conseguire il titolo Dottorale in Sacra Scrittura presso il Pontificio Istituto Biblico di Roma (cfr. *Biblica* 35, a. 1954, p. 545). Ecco perchè il lettore facilmente avverte quelle caratteristiche che in una tesi di laurea risultano le più pregevoli: ampio, meditato e sicuro possesso della materia, costante tensione d'applicazione, rigoroso metodo di stesura congiunto a notevole freschezza e vivacità di presentazione. Pregi che portano a percorrere il volume con gusto e con gioia e ad indulgere volentieri ad una certa trascuratezza di stampa, del resto del tutto marginale.

L'argomento scelto come tema di studio appare quanto mai delicato ed interessante al tempo stesso. Delicato perchè, come giustamente si rileva nell'introduzione (p. XVIII), non poche e leggere sono le difficoltà, generali al V. T. e specifiche al Salterio, da superare per giungere ad un ap-

porto positivo e scientificamente fondato in materia. Interessante perchè è ricerca che attinge direttamente il nucleo centrale e vitale della dottrina teologica del V. T. Il concetto di peccato infatti ne costituisce uno dei filoni principali, riflettendosi con tale importanza nella vita religiosa del Popolo Eletto da proiettare, il suo studio, ampia luce sull'intero complesso delle istituzioni e credenze religiose.

P. Bernini si è accinto al responsabile compito con impegno e vivo senso di concretezza e ne è risultato un vero e proprio contributo alla Teologia dell'A. T., tanto più valido in quanto permeato dalla sincera convinzione che la S. Scrittura debba essere accostata con mentalità e principi decisamente cristiani: « Testamentum enim vetus velatio est novi Testamenti et Testamentum novum revelatio est veteris Testamenti » (S. AGOSTINO, *Sermo* 300, 2: PL 38, 1377).

I Salmi Penitenziali non costituiscono per verità un raggruppamento letterario a sè stante, nettamente distinto per forma dalle restanti composizioni del Salterio (cfr. per la catalogazione dei generi letterari dei Salmi CASTELLINO, *Libro dei Salmi*, Marietti, Torino, 1955, pp. 21-23); tuttavia già fin dai primi secoli hanno attratto l'attenzione del popolo cristiano (cfr. POSSIDIO, *Vita Augustini Episcopi*, c. XXXI: PL 32, 63), che ne consacrò col tempo il numero settenario tuttora conservato in appendice al Breviario Romano. È evidente però che, intendendo per Salmi Penitenziali quei Salmi che « mala moralia, h. e. peccata, deflent petendo veniam et invocando gratiam » (così li definisce il *Liber Psalmorum* cura Professorum Pontificii Instituti Biblici, Roma 1945, p. IX), tale numero deve necessariamente essere aumentato. Ed invero l'A., nella prima parte del suo lavoro destinata ad una accurata e sensibile analisi del materiale su cui poi costruire la sintesi dottrinale (pp. 1-138), ne prende in considerazione diciassette, raggruppati in base al genere letterario in tre diverse classi ed ordinatamente disposti secondo l'importanza ed il significato dottrinale. Essi sono:

a) Undici Salmi contenenti confessioni o domande di perdono presentate da un solo individuo per se stesso: precisamente i Salmi 40, 41, 69, 143, 19, 25, 38, 39, 130, 51, 32;

b) Tre Salmi riproducenti preghiere penitenziali collettive fatte a nome del popolo ebraico o anche per l'intera umanità, cioè i Salmi 79, 106, 90;

c) Tre Salmi infine (65, 103, 85) che si riferiscono al peccato bell'e perdonato.

Una breve appendice giustifica l'avvenuta omissione nell'analisi dei Salmi 6 e 12, anche se facenti parte dei Salmi Penitenziali della Chiesa.

In possesso di tale ricco e vario materiale greggio, l'A. può con fondamento affrontare il tentativo di sintesi, tentativo che indubbiamente costituisce la parte più significativa della monografia, protraendosi per tutto il resto del volume.

I Salmi Penitenziali, per la loro natura di preghiere, non possono ovviamente offrire esplicitato quanto sul peccato e la penitenza la pietà dell'orante suppone; pertanto l'indagine è stata debitamente allargata onde sufficientemente illuminare ed armonicamente proporre anche quanto in essi vi è di vagamente riflesso od esigito. Ritroviamo così:

1) la formulazione di quelli che debbono essere considerati come i presupposti teologici della preghiera penitenziale del Salterio, vale a dire: la peculiare configurazione della religione dei Salmisti, basata sul Patto, sulla Legge rivelata e sul Culto mosaico; la dottrina del peccato (natura, universalità, coscienza, effetti); ed infine i due termini che nel peccato necessariamente si relazionano, cioè Dio offeso (attributi della santità, scienza, giustizia e misericordia) e l'uomo peccatore (parte seconda: pp. 139-244);

2) l'analisi teologica della preghiera penitenziale, oggetto specifico dello studio: si esaminano cioè direttamente sia i singoli atti in tale preghiera implicati (ricorso a Dio, confessione dei peccati, dolore, proponimento) sia i frutti, immediato e remoti, da essa derivanti (perdono dei peccati, possesso dei beni materiali, conseguimento dei beni spirituali, unione con Dio nella gloria) (parte terza: pp. 245-282);

3) una breve considerazione conclusiva sul valore teologico ed ascetico della preghiera penitenziale del Salterio (parte quarta: pp. 283-296). Terminano il volume due pagine riassuntive i risultati della ricerca ed un particolareggiato indice dei passi biblici ricorrenti nella monografia.

Si potrà a volte porre in discussione singole opinioni o conclusioni sostenute dall'A., magari anche si potrà dissentire (l'interpretazione del Salterio è tuttora una delle questioni più difficili e contrastate!); non si può tuttavia non prender atto dell'armoniosa costruzione d'insieme presentata e della sua precisa e composta orientazione verso l'ulteriore rivelazione del N. T., dalla cui luce vivificate « queste stesse preghiere appariranno in una maniera sorprendente adatte

ad esprimere quelle sublimi verità, quelle nuove profondità dei misteri divini della redenzione e della giustificazione mediante la fede in Gesù Cristo » (p. 299). Per questo volentieri segnaliamo la pubblicazione, oltrechè agli studiosi di materie bibliche, ai Rev.di Sacerdoti ed a quanti altri, per ufficio o per affetto, nutrono familiarità col Salterio; essa infatti permetterà loro una sempre più adeguata intelligenza di quello che è stato considerato in ogni tempo il libro di preghiera per eccellenza.

G. G. GAMBA



L. CERFAUX, *La voix vivante de l'Évangile au début de l'Église* (Coll. « Bible et Vie Chrétienne »). Éditions Casterman, Tournai - Paris; Éditions de Maredsous, Belgique, 1956; pp. 157; fr. b. 69.

Quest'operetta costituisce una sostanziosa, seppur divulgativa, introduzione allo studio ed alla valutazione storico-dottrinale dei Santi Vangeli, armoniosamente integrante le ben note pubblicazioni affini di J. HUBY, *L'Évangile et les Évangiles* (Coll. « Verbum Salutis », 3^a ediz. a cura di X. Léon-Dufour, Beauchesne, Paris, 1954) e di E.-B. ALLO *Évangile et Évangélistes* (Coll. « Témoins de Dieu », Les Éditions du Cerf, Paris, 1944).

Della prima edizione (Coll. « Lovanium », Casterman, Tournai - Paris, 1946) si occupò favorevolmente la critica biblica, mettendone ampiamente in luce le finalità, l'intelaiatura ed i notevoli pregi di solidità, perspicuità e personalità di concezione e proposizione della materia: cfr. *Biblica*, Elenchus Bibliographicus, XXIX (1948), n. 1027; XXX (1949), n. 1505; XXXIII (1952), n. 1277. Sulla nostra rivista ne tracciò una breve presentazione G. R. Castellino: cfr. *Salesianum*, 11 (1949), pp. 643-644.

A dieci anni di distanza riappare in rinnovata veste tipografica nella coll. « Bible et Vie Chrétienne », diretta da Don Celestino Charlier e destinata, unitamente all'omonima rivista, a favorire e fomentare una sempre più nutrita formazione biblica nei cristiani colti.

La nuova edizione non presenta, rispetto alla precedente, innovazioni od arricchimenti radicali; ha subito tuttavia una diligente revisione e rifinitura in tutte le sue parti. Termini ed espressioni oscure ed ambigue sono state accuratamente chiarite; affermazioni e posizioni, ulteriormente preci-

sate; periodi ed interi paragrafi (specie nei primi due capitoli), notevolmente rifusi, modificati, ampliati. Conseguentemente la già apprezzata e sempre valida fatica dell'illustre studioso neotestamentario non mancherà di riuscire, anche questa volta, gradita ed accettata alla larga cerchia di pubblico cui è destinata.

G. G. GAMBA



P. THIVOLIER, *L'uomo e il suo destino*, Editrice Ancora, Milano 1957, pp. 246.

Questa, come le altre pubblicazioni di P. Thivolier opportunamente tradotte e diffuse in Italia dalla benemerita Editrice Ancora, nasce dalla geniale e ardita esperienza apostolica organizzata dall'Autore attraverso la Francia mediante conferenze, dibattiti e missioni popolari. Pur rimanendo, a nostro giudizio, alquanto al di sotto degli agili ed efficaci volumetti della collana « Franc parler » del medesimo Autore, questo libro facile e popolare si allinea felicemente con essi, affrontando con coraggio e concretezza i problemi oggi attualissimi e scottanti dell'occultismo, spiritismo, magia, astrologia, divinazione, ipnotismo, ossessione e infestazione diabolica.

L'ampia documentazione e la serena valutazione scientifica dei diversi fenomeni si presentano sotto la garanzia del noto specialista R. Duval-Bresson; mentre le conclusioni di ordine morale e le indicazioni pratiche rispecchiano fedelmente la saggezza della dottrina e prassi cattolica.

Come il titolo stesso suggerisce, l'idea fondamentale che affiora frequentemente nel libro e viene ribadita nelle conclusioni, è che nessuna forza occulta o diabolica può nuocere moralmente all'uomo e al suo destino eterno, se non per colpa e responsabilità morale dell'individuo stesso. L'uomo infatti rimane sempre padrone e arbitro della propria condotta morale e della propria sorte ultraterrena, nonostante aperte od occulte avversità naturali e vessazioni diaboliche; nè il demonio può esercitare alcun dominio *diretto* sulla libera volontà dell'uomo; mentre è certo che Dio non abbandona se non coloro che lo hanno liberamente abbandonato.

Una seconda idea direttrice del volume del Thivolier è che tra i fenomeni di occultismo, magia, ecc., molti sono dovuti a frode, illusione, suggestione e allucinazione; altri a forze naturali non ancora

perfettamente esplorate; relativamente pochi ad intervento diabolico. Un sano criterio di valutazione è dunque quello di non ricorrere a spiegazioni preternaturali, se non nel caso in cui ogni spiegazione naturale appaia evidentemente impossibile: senza voler con ciò escludere *a priori* la possibilità di macchinazioni diaboliche.

Tutto questo è esposto dall'Autore con un tono vivace e familiare, a cui purtroppo non giova una certa fretta, superficialità e imprecisione di concetti; come, per citare qualche esempio, quando definisce la superstizione (p. 105) e l'ipnotismo (p. 177); quando pone Tertulliano al IV secolo (p. 184); quando afferma senz'altra precisazione, a proposito delle rivelazioni private fatte a Santi, che esse sono « un misto di verità e di errori » (p. 101 nota); o pone la morte di Pio XI e l'elezione di Pio XII nel 1938 (p. 97). Non ci pare inoltre esatto asserire categoricamente che la possessione od ossessione diabolica non sia possibile se non in soggetti che si abbandonino colpevolmente ai disegni di Satana (p. 239 e 244). Infine ci sarebbe piaciuto, in un'opera destinata alla divulgazione popolare, che, spiegando le strepitose guarigioni operate con procedimenti e forze semplicemente naturali dai « guaritori » (p. 169-175), si impiegasse una parola per prevenire e risolvere la facile obiezione mossa al carattere miracoloso delle guarigioni operate da Gesù Cristo, quasi che anch'esse si possano spiegare con analoghi procedimenti naturali.

G. QUADRIO



ALBERTO VECCHI, *Il rovesciamento dell'escatologismo*, Società Tipografica Editrice Modenese, Modena 1957, pp. 19. Estratto dagli « Atti e Memorie dell'Accademia di Scienze, Lettere e Arti di Modena », Serie V, Vol. XV, 1957.

Acuta disamina delle condizioni psicologiche, religiose e politiche che spiegano il diverso atteggiamento assunto da Metodio d'Olimpo, Arnobio, Cipriano e Firmico Materno in merito all'aspettativa escatologica del giudizio finale.

Il « rovesciamento dell'escatologismo » operato da Firmico Materno in rapporto ai precedenti e specialmente a Cipriano da cui dipende, consiste, secondo l'Autore, nel fatto che egli — nel clima di pace creatosi nel IV secolo a favore del Cristianesimo

— ha trasferito l'attesa del giudizio divino dalla fine del mondo all'imminente auspicata distruzione totale del paganesimo agnizzante.

G. Q.



KILIAN J. HENLY, O. Carm., *Methods of Prayer in the Directory of the Carmelite Reform of Touraine*. Collana «Vacare Deo», N. 1, Rome, Institutum Carmelitanum, 1956, pp. 184.

Questa dissertazione dottorale ha il grande ed essenziale pregio di prospettare in una felice sintesi la storia e lo spirito proprio del Carmelo, sebbene l'A., giustamente d'altronde, avverte di non esagerare l'originalità di questo spirito quasi fosse indipendente dalla sostanziale e cattolica tradizione circa la vita spirituale. Gli elementi più salienti della Riforma sono storicamente tracciati nella prima (pp. 1-38) delle tre sezioni che compongono questo studio. La seconda (pp. 39-75) e la terza (pp. 76-170) danno del *Metodo* qui studiato un'esposizione commentata e un esame delle fonti di esso rispettivamente.

Un interesse pure grande e generale, di riflesso, deriva dal problema comune del primato tra azione ed orazione. La lotta per il primato pratico della vita contemplativa sull'apostolato attivo, fu sempre particolarmente sentita nel corso della storia dell'Ordine. Questo fatto e altre difficoltà, ora dall'interno ora dall'esterno, portarono a diverse riforme: principali quelle di Mantova (1412-1413), di Albi (1419), di Monte Oliveto (1516), seguite dalla più famosa e riuscita riforma di S. Teresa e di S. Giovanni della Croce, che portò, dopo la loro morte, alla separazione dall'Ordine. I due rami furono riuniti solo dopo due secoli da Pio IX nel 1875. Nel frattempo lo sforzo di rinnovamento, continuato intanto anche nell'interno dell'Ordine, fruttò, nel sec. XVII, un'altra importantissima riforma, la *Riforma di Touraine*.

Questa è la riforma esaminata dal Kilian in questo lavoro. Presto essa si estende dal monastero di Rennes a tutte le 7 province di Francia, nonché ai Paesi Bassi, alla Germania e alla Polonia. Nel 1645, cinquant'anni dall'inizio della riforma, Touraine stilava le nuove *Costituzioni*, adottate poi dal Capitolo Generale dell'Ordine anche per tutti i riformati dei paesi latini, la quale federazione fu detta *Strictior Ob-*

servantia. Fu questa che poi resistette alle prove della Rivoluzione Francese, e che offrì ancora la base alle nuove *Costituzioni* compilate nel 1930. Anche il concetto e i metodi della preghiera che s'insegnano oggi in tutte le province dell'Ordine, sono quelle che s'insegnavano ai novizi della Riforma, e vengono riprodotti quasi alla lettera nel nuovo e ufficiale *Directorium carmelitanum vitae spiritualis* (1940) dall'antico *Directoire des novices* (1650-51) di Touraine.

Il *Metodo*, di cui qui si parla, è appunto il 4° *Libro dei Directoires des novices* della Riforma di Touraine, e che ha per titolo: *Méthode claire et facile pour bien faire oraison mentale et pour s'exercer avec fruit en la presence de Dieu*. L'A., in perfetto accordo con un'altro studio dottorale di Miss BOUCHEREAUX, *La Réforme des Carmes en France et Jean de Saint-Samson*, sostiene che il *Metodo* rappresenta non solo lo spirito contemplativo dei Carmelitani Francesi del sec. XVII, ma la vera tradizionale vita propria di tutto l'Ordine.

Nella prima sezione, l'A. studia le origini storiche, in ciò seguendo da vicino la BOUCHEREAUX, e lo spirito della riforma. Quanto agli autori dei *Directoires des novices*, egli conclude così: i primi quattro volumi furono raccolti sistematicamente dal P. Bernardo di S. Maddalena; il P. Bernardo, che fu discepolo di Fratel Giovanni di St. Samson, laico, cieco e mistico, li passò al P. Marco della Natività della Beata Vergine, discepolo suo e già segretario per alcuni anni dello stesso fratel Giovanni, perchè li completasse e pubblicasse. Difficile precisare la parte che ciascuno ebbe nella compilazione del manuale, da considerare piuttosto come frutto dello spirito vissuto di Touraine.

Data la estrema rarità delle copie e anche delle versioni, l'A. ha fatto cosa utile ed opportuna a presentare abbondantemente nella sezione seconda le *tre forme della preghiera* secondo il *Metodo*, che, senza entrare a trattare delle vie difficili della mistica, vi dispone e guida insegnando i primi passi dell'orazione in trentasei capitoli: 1: La Preghiera in generale; 2-24: La Meditazione; 25-27: La Preghiera mista; 28-36: La Preghiera di aspirazione od esercizio della presenza di Dio.

La terza sezione è dedicata allo studio delle fonti del *Metodo*. Le principali influenze sono riconosciute alla scuola ignaziana, sia per la maniera della meditazione, sia anche per lo svolgimento psicologico dell'orazione mentale; al domenicano Luigi Granada, che porta qualche semplificazione

nell'uso delle potenze; al benedettino Louis de Blois (detto Bloisio), già molto raccomandato da frate Giovanni di St. Samson, e che particolarmente insegna la pratica della presenza di Dio, la conversazione con Dio e l'uso delle aspirazioni; infine, a S. Teresa e alla Scuola dei Carmelitani Scalzi. Tuttavia, conclude l'A., non si può dire che il *Metodo* di Touraine presentasse ai novizi una semplice raccolta letterale di metodi di preghiera tolti dai più grandi autori; esso seppe cogliere da questi e fondere insieme gli elementi essenziali dell'orazione mentale con uno studio approfondito, con un esame serio ed una matura ponderazione. Ciò spiega la sua vitale influenza sullo spirito dell'Ordine per più di tre secoli, fino ad oggi.

N. CAMILLERI



H. THURSTON, S. J., *Fenomeni fisici del misticismo* (Collana « Multiformis sapientia », N. 8). Edizioni Paoline, 1956, pagine 501. Traduzione di G. Pappalardo.

Il volume che presentiamo è una raccolta postuma di una serie di articoli del Thurston per opera del P. J. H. Crehan S. J., con qualche nota propria per esigenze di aggiornamento (segnalata con le iniziali J. H. C.). Anche il traduttore vi ha introdotto, col consenso del Crehan, oltre alle suddivisioni, qualche modificazione, come spiega nella sua *Avvertenza* (pp. 7-8).

Questa è la prima versione italiana del libro, che porta una *Presentazione* (pp. 9-18) del P. Lavaud, Preside dell'Istituto di Spiritualità dell'Angelicum di Roma. Se gli scritti qui raccolti del Thurston apportano al lettore molta istruzione e interessante documentazione, la densa e ponderata presentazione del Lavaud, anch'egli particolarmente esperto in materia, offre al medesimo lettore una preziosa sintesi del sano criterio scientifico cattolico ed una efficace guida che lo preserva da errate deduzioni od affrettate conclusioni, nonchè da eventuale smarrimento o disorientamento, che può nascere da certi confronti di fatti straordinari naturali con fatti simili soprannaturali.

Lo stesso P. Lavaud, a un certo punto, conscio per esperienza — del resto non meno del P. Thurston — della difficoltà di studio e di giudizio in questo campo, pone questa significativa domanda: « Se fosse vissuto fino al 1951 avrebbe il P. Thurston pubblicato in volume i suoi articoli senza

rimaneggiarli profondamente e senza tener conto degli ultimi studi apparsi sull'argomento? » (pp. 16 e seg.). E risponde: « Non lo credo ».

Il Thurston aveva dedicato la maggior parte della sua vita di studioso alle manifestazioni connesse con lo spiritismo (vedere *La Chiesa e lo Spiritismo*, Ed. « Vita e Pens. », 1937, pp. 318; *Spiriti e Spettri*, Ediz. Paoline, 1955, pp. 285, pure postumo, recensito su questa rivista, XIX [1957], pagina 141). Gli articoli riuniti nel presente volume rappresentano, invece, uno studio parallelo, che egli condusse sui fenomeni mistici, apparentemente simili, della vita di molti santi: e ciò per un riesame critico dei singoli fatti e delle loro fonti. Del Thurston dice il Lavaud, il quale lo conosceva personalmente, che « egli voleva, per quanto possibile, controllare tutto » (p. 16). Ed effettivamente, nessuno più di un serio studioso cattolico può essere indipendente in simile ricerca: sia perchè non ha l'aprioristico pregiudizio razionalistico, che in partenza si rifiuta perfino di studiare se dai fatti il soprannaturale risulti, sia perchè neppure la sua Fede cattolica lo impegna ad un risultato positivo, non dipendendo assolutamente da questi particolari fenomeni straordinari nè la verità della Fede stessa, nè la santità di coloro che Santi ha solennemente proclamato la Chiesa. Unico criterio, quindi, che liberamente lo può guidare è quello dell'obiettività verità. Da notare che la stessa Chiesa, con la sua proverbiale prudenza in questo campo, solo rarissimamente ha pronunciato il suo qualificato e supremo giudizio.

Con tale illuminata ed equilibrata mentalità, senza ingenua credulità ma anche senza scetticismi assoluti ed aprioristici, il lettore potrà scorrere con molto interesse la ridda di fatti nei diciassette capitoli sopra la Levitazione, le Stigmate, il Contrassegno degli sponsali mistici, la Telecinesi soprattutto eucaristica, i Fenomeni luminosi del misticismo, le Salamandre umane, gli Allungamenti corporali, l'*Incendium amoris*, l'Incorruzione del cadavere, l'Assenza di rigidità cadaverica, i Prodigii di sangue, la Miss Mollie Francher, la Trasposizione della vista, lo Sciopero della fame, le Giovani digiunatrici, la Moltiplicazione del cibo.

Che pensare di talune spiegazioni proposte dall'A.? Ai lettori, in massima parte sprovvisti della necessaria competenza per pronunciarsi, ci sembra sufficiente segnalare l'esemplare riserbo dello stesso P. Lavaud, su talune di esse, e rimandare in generale alle semplici e sagge avvertenze con cui

chiude la sua presentazione. Il Thurston, in parte è positivo, in parte, dice il Lavaud, « aveva forse... una fiducia eccessiva nelle forze ancora male esplorate della natura... credeva forse un po' troppo a quello che egli chiamava "il complesso della crocifissione" per spiegare naturalmente le stigmate o almeno alcune di esse ».

Del resto, nessuna meraviglia per la disparità di giudizi, fondati spesso su settori parziali e diversi di esperienza personale. Il Thurston, ad esempio, in merito a stigmate e isterismo, afferma: « Finora non ho incontrato un solo esempio di stigmatizzazione in un soggetto che sia stato in precedenza libero da sintomi neurotici » (p. 167). Al contrario, il competente Pierre Janet, dopo lunghe pazienti ricerche, come riferisce il Dott. FESTA, *Tra i misteri della Scienza e le luci della Fede*, (p. 58), « ha finito per confessare di aver atteso per 22 anni senza essere mai riuscito a sorprendere nei suoi infermi un solo esempio di vera e sicura stigmate ». Similmente il Dujerine dichiara che nell'esame di numerosi *psicopatici* e *neuropatici* da lui studiati non un caso ha mai potuto osservare di *quelle classiche* ferite sanguinanti alle quali è stato dato il nome di stigmate (*ivi*). Infine, lo stesso Festa universalmente conclude, col Farges, « che una mano invisibile sembra abbia ferreamente delimitato il ristretto, angusto, poverissimo confine entro cui quelle manifestazioni (isteriche) possono aver luogo: onde in ogni tempo ed in ogni circostanza restino sempre e chiaramente distinte dalla vera stigmatizzazione » (*Op. cit.*, p. 61 s).

N. CAMILLERI



MARIO ACQUA, *Quo vadis, Papini?* (Risposta al « Diavolo »), Edizioni Rigois, Torino, 1955, pp. xvi-476.

Sono note le risonanze che ha suscitato negli ambienti cattolici *Il Diavolo* di Giovanni Papini, in cui viene prospettata la possibilità che Satana e gli altri dannati, alla fine del mondo, si pentano della loro ribellione e siano ammessi alla visione beatifica di Dio, essendo Egli un Padre sempre sollecito al perdono. Critici benevoli hanno cercato di interpretare *Il Diavolo* come un paradossale stratagemma con cui l'arte scapigliata del grande Fiorentino aveva inteso attirare la distratta indifferenza degli uomini d'oggi alla considerazione

della tragica realtà dell'Inferno e del Demonio. E ciò perchè sembrava incredibile che uno scrittore cattolico della grandezza intellettuale e morale di Papini, acuto conoscitore e ardente propugnatore del pensiero cristiano avesse osato schierarsi a favore dell'antica eresia origenistica dell'*apocatastasi* finale, contro il dogma cattolico dell'eternità delle pene infernali.

Qualunque fossero le intenzioni soggettive e le attenuanti della disavventura in cui era incorsa la buona fede di Papini, il libro apparve subito come oggettivamente pericoloso specialmente per coloro che non fossero abituati o comunque preparati alla bizzarra e scapigliata estrosità dell'arte papiniana. Fu evidentemente questo il motivo che spinse talune Autorità Ecclesiastiche locali a sconsigliarne la lettura e la diffusione e provocò un severo intervento dell'*Osservatore Romano*, il quale, sotto il titolo « Una condanna superflua », dichiarava che « a norma del can. 1399, un libro colmo di errori espliciti, anzi scapigliati e clamorosi, come ne è colmo questo di Papini, è *ipso jure prohibitus* » (25-26 gennaio 1954).

Mario Acqua pensò che una confutazione ampia e dettagliata del *Diavolo* fosse indispensabile e si accinse all'opera con l'impegno e la diligenza che rivelano in Lui un profondissimo amore e attaccamento alla dottrina cattolica, oltre che una coscienza e responsabilità, quale gli può provenire da oltre trent'anni di onorato esercizio della professione medica. Gli siamo grati di non essersi lasciati atterrire dalla consapevolezza che « il fatto di dover rispondere e confutare quanto aveva scritto un uomo quale il Papini, non era cosa da prendere alla leggera » (p. V).

Il metodo adottato per la confutazione non fu quello di contrapporre sinteticamente alla tesi papiniana la dottrina della Rivelazione e del Magistero Ecclesiastico, ma piuttosto quello analitico di « seguire passo passo la strada percorsa dal Papini, controllandone le affermazioni e le conclusioni, al vaglio di quelle che sono le più pure e certe fonti del pensiero cristiano » (p. XV). In tal modo il libro di M. Acqua, seguendo ordinatamente la falsariga dell'opera confutata, si compone di una presentazione, di quattordici sezioni suddivise in ottantacinque paragrafi contrassegnati dal medesimo titolo di quelli papiniani, e di una « radiofantasia » intitolata « L'ultima astuzia di Satana », in risposta al « radiogramma » di Papini « *Il Diavolo tentato* ».

Tale metodo analitico permette all'A. di

esaminare con ordine e diligenza esemplare, pagina per pagina, i paradossi, le amplificazioni, le conclusioni affrettate, i facili ragionamenti, le citazioni bibliche e patristiche isolate dal contesto e le altre inesattezze che si incontrano nel *Diavolo*. Ci pare però che questo modo di procedere possa talvolta creare nel lettore l'impressione di una certa minuziosità e prolissità in dettagli di secondaria importanza. Per le stesse ragioni pensiamo che la confutazione avrebbe guadagnato in vigore ed efficacia persuasiva, se si fosse attenuta ad una visione più unitaria e sintetica del pensiero papiniano considerato nelle sue radici e lineamenti generali. A questo riguardo non può non meravigliare la candida confessione dell'A. al termine del quarto paragrafo: « Qui ci fermiamo in attesa di conoscere i capitoli (del Papini) che seguiranno e che ignoriamo ancora » (p. 24). Ci sia permesso di pensare che la confutazione di M. Acqua sarebbe stata più aderente e precisa, se Egli, prima di accingersi all'opera, avesse letto integralmente il libro di Papini.

Diamo atto volentieri all'A. della sua lo-devole intenzione di non scrivere opera polemica, ma di voler soltanto ristabilire la verità e scongiurare l'errore; vorremmo però aggiungere che a questo fine avrebbe contribuito anche il riconoscere più apertamente qualche aspetto positivo e talune affermazioni accettabili di Papini, il tenere più conto del tono evidentemente paradossale di alcune sue espressioni, il sorvolare su qualche termine che Papini usa indubbiamente in senso improprio e largo, come incarnazione, ispirazione, trinità, ecc., di cui bastava forse accennare all'inopportunità e alla possibilità di false interpretazioni.

Tra i pregi più significativi del libro di M. Acqua, ci piace sottolineare il vigilantissimo senso di ortodossia dottrinale, l'ampia e profonda conoscenza della dottrina cattolica, la precisione teologica generalmente assai notevole, quale raramente avviene di trovare in chi non sia teologo di professione. Appunto per questa sua eccellente informazione, si sarebbe desiderato che Egli, piuttosto che citare frequentemente e quasi esclusivamente il *Catechismus ad Parochos*, avesse fatto ricorso a documenti conciliari più autorevoli e importanti. Analogamente a p. 14-15 non la dottrina dello Scheeben sulla schiavitù diabolica a cui è sottoposto l'uomo prima della giustificazione personale (la quale dottrina è genuinamente ortodossa), ma piuttosto l'applicazione che ne fa il Papini doveva essere confutata.

Così pure, a proposito della ribellione di Satana, non sembra sufficientemente chiara la distinzione tra il movente della ribellione contro Dio e il movente dell'insidia tesa agli uomini. Infine, in un libro dominato dalla preoccupazione di dissipare perfino l'ombra di ogni possibile interpretazione eterodossa, non sarebbe stata inutile una più esplicita risposta a taluni speciosi argomenti portati da Papini nell'ultimo paragrafo del *Diavolo* per infirmare il dogma cattolico dell'eternità delle pene infernali, cioè la falsa accezione del termine biblico *αἰώνιος*, l'interpretazione erronea dell'affermazione di Rosmini, l'inaudito sofisma in forza del quale l'inferno dovrebbe finire perchè ha avuto inizio.

Questi nostri rilievi marginali non sminuiscono la stima che sentiamo per un libro sotto tanti aspetti pregevole e l'ammirazione che nutriamo verso un laico che dimostra così profonda competenza teologica e zelante operosità per la difesa della verità cattolica.

G. QUADRIO



NICOLAS CORTE, *Satan l'adversaire*, (« Je sais - je crois », n. 21), Librairie Arthème Fayard, Paris 1956, pp. 124.

A proposito dell'idea, che molti tra i semplici fedeli oggi si fanno del Diavolo e della sua azione, H. I. Marrou poteva scrivere recentemente che ben rari sono tra i cristiani del nostro tempo quelli che credono realmente al Demonio e per i quali questo articolo di fede costituisce un elemento attivo della loro vita religiosa. Anche tra coloro che pretendono di essere fedeli all'insegnamento della Chiesa, non pochi confessano di non poter credere all'esistenza di Satana. Altri vi credono solo a condizione di interpretare questa fede in modo simbolico, considerando il demonio non come una persona realmente esistente, ma come una personificazione fantastica del Male, cioè del peccato e delle tendenze perverse della natura decaduta (Cfr. *Satan, Études Carmélitaines*, Paris, 1948, pp. 28-29). Il grave pericolo di questa diffusa concezione consiste non solo nello svuotare di ogni consistenza una verità di fede, ma anche nello spogliare la morale ed asceti cristiana del suo genuino realismo drammatico, poichè riduce il combattimento spirituale col principe delle tenebre ad un semplice contrasto morale e individuale tra

le varie facoltà e tendenze della nostra natura. Viene da pensare che forse mai come nel nostro tempo il Diavolo sia riuscito a camuffare la sua esistenza, se è vero quanto asseriva Baudelaire, che « la sua più grande astuzia è di far credere che egli non esista ».

È dunque molto opportuna l'iniziativa dell'Enciclopedia religiosa « Je sais - je crois » di dedicare uno dei suoi agili centocinquanta volumetti al problema di Satana, per combattere questo falso e pericoloso moralismo e riportare i cristiani di oggi alla realistica visione dell'esistenza e azione del diavolo nel mondo.

Con linguaggio piano, brioso, sempre teologicamente esatto e controllato, Nicolas Corte espone la dottrina rivelata e l'insegnamento tradizionale cattolico a proposito della creazione, natura, elevazione, prova, caduta e punizione degli angeli ribelli; i vari interventi del Tentatore nel paradiso terrestre, nella vicenda di Giobbe, nella vita di Gesù Cristo, nell'esistenza di ogni uomo prima e dopo il battesimo; le molteplici vessazioni contro le anime sante o particolarmente favorite di doni straordinari; e infine le varie manifestazioni diaboliche nelle antiche e recenti sette votate al culto satanico, nei casi di infestazione, ossessione e possessione diabolica, e nel satanismo contemporaneo consistente soprattutto nell'aperta e organizzata ribellione di individui e collettività contro Dio.

Nell'esposizione di questa ricca e varia problematica, il filo conduttore seguito costantemente dal Corte sembra essere l'idea dell'armoniosa unità del disegno salvifico di Dio, per cui anche il diavolo finisce per contribuire involontariamente ai fini della misericordia e giustizia divina, in forza della stretta solidarietà esistente tra il mondo degli angeli e quello degli uomini, essendo accomunati tra loro nella somiglianza dell'elevazione, della prova, della caduta e del destino eterno.

Al compiacimento per questo riuscito e utile volumetto, ci sia lecito aggiungere due rilievi marginali. Avremmo desiderato che a p. 15-16 si facesse notare il carattere profetico-apocalittico della battaglia tra Michele e il Dragone descritta nell'*Apocalissi* (12, 7-12), la quale perciò, nel senso letterale primario, sembra riferirsi alle future vicende del Regno di Cristo e non alla caduta originaria degli angeli. Così pure l'opinione secondo la quale ogni uomo ha un proprio demonio tentatore, per quanto la si possa ritenere possibile o anche probabile, non ci sembra tanto chiaramente contenuta negli

antichi riti dell'*iniziazione cristiana*, da giustificare la confidente conclusione che « en tout cela perçe... la certitude que chacun de nous a un ange persécuteur, c'est-à-dire un démon personnel » (p. 70. Nostra sottolineatura). Analogamente crediamo eccessiva la conclusione che il Corte deduce dalle citazioni della « Notte oscura dei sensi » di S. Giovanni della Croce: « Il est clair qu'en exposant cette doctrine, Saint Jean de la Croix se range *ouvertement* parmi ceux qui croient que nous avons tous à la fois un bon ange et un mauvais » (p. 72. Nostra sottolineatura).

G. QUADRIO



BERNARDO BARTMANN, *Manuale di Teologia Dogmatica*, a cura di Natale Bussi, vol. I, IV ed., Edizioni Paoline, Alba 1956, pp. 516.

Gli studiosi italiani di Teologia, sia ecclesiastici che laici, sono riconoscenti a Don Bussi per il prezioso servizio che egli ha reso alla cultura religiosa in Italia curando la versione, l'aggiornamento e l'adattamento di questo celebre manuale di Dogmatica, che ha raggiunto felicemente anche presso di noi la quarta edizione. I pregi di questa solida opera sono ormai troppo noti, perchè occorra qui ricordarli. Pensiamo che abbiano contribuito al suo successo assai lusinghiero, oltre la lingua volgare che lo rende accessibile a un pubblico molto più vasto che non i manuali latini e più pratico per chi debba servirne nell'esercizio del ministero, anche alcune caratteristiche che fanno di questo testo uno dei più vicini all'ideale che molti studiosi oggi vagheggiano. Innanzi tutto piace che il Bartmann non abbia dato alla sua trattazione quel colore e andamento polemico e « controversista », che talvolta e presso taluni rischia di presentare la Teologia come un armamentario dottrinale per combattere gli avversari della verità cattolica o di una determinata scuola teologica. Al contrario il Bartmann espone pacatamente e solidamente l'inesauribile positiva ricchezza della dottrina rivelata e le sue applicazioni e conclusioni, senza attardarsi in inutili polemiche e senza troppo diffondersi nelle questioni controverse tra gli stessi teologi cattolici. Oltre questo *sensu del positivo e dell'essenziale*, deve essere sottolineata la costante preoccupazione di presentare ogni verità nella *prospettiva storica*

della sua genesi, vicissitudine e sviluppo omogeneo: in questa prospettiva acquistano il loro giusto rilievo i dati biblici presentati sinteticamente ma solidamente, le testimonianze patristiche, gli sviluppi teologici e gli stessi documenti del Magistero Ecclesiastico. Pur nella brevità degli accenni il Bartmann ha saputo evitare i comuni difetti degli argomenti scritturistici e patristici, rifuggendo dalle brevi frasi violentemente staccate dal contesto e dalle facili amplificazioni, attenendosi invece al sano criterio della concretezza, dell'aderenza testuale e storica, della visione sintetica e genetica della tradizione patristica. Infine ci sembra che il manuale abbia quella misurata apertura sulle istanze ed esigenze dell'odierna problematica, di cui sentono il bisogno specialmente coloro che devono annunciare il messaggio cristiano agli uomini del nostro tempo. A questo sobrio senso di modernità contribuiscono notevolmente le numerose e opportune « Letture », che Don Bussi ha inserito quasi ad ogni questione, spigolandole intelligentemente da alcuni tra gli autori contemporanei più benemeriti e famosi nella diffusione del pensiero cattolico. Queste letture (nella quarta edizione ne vengono aggiunte venticinque nuove), se possono forse dare all'osservatore frettoloso l'impressione meno simpatica di un'antologia, ci sembrano un felice tentativo di offrire al lettore specialmente ecclesiastico alcuni saggi esemplari di nobile ed efficace presentazione della dottrina teologica secondo la mentalità e le istanze attuali.

Non ultimo merito dell'editore italiano è la bibliografia accuratamente scelta ed aggiornata, distribuita per argomenti e collocata alla fine del volume, ed anche l'appendice di alcuni importanti documenti del Magistero Ecclesiastico riguardanti le questioni trattate nel volume stesso. Il quale si presenta così nitido e curato anche tipograficamente, da far desiderare la nuova edizione anche degli altri due.

G. QUADRIO



A. VERRIÈLE, *Il soprannaturale in noi e il peccato originale*, Biblioteca Ascetica diretta da P. Agostino Gemelli, XXXI, « Vita e Pensiero », Milano 1955, pp. 293.

Non ci sarebbe bisogno di presentare ai lettori di « Salesianum » un'opera tanto nota e apprezzata come questa del Verrièle, se non fosse per sottolineare l'attualità ed op-

portunità anche di questa seconda versione dell'edizione italiana curata dal P. A. Tomasini o.f.m. Il solo fatto che un libro pubblicato nel 1932 e ripubblicato con qualche aggiunta nel 1934, tradotto in italiano nel 1935 con alcuni ritocchi dell'autore stesso, venga rilanciato in veste quasi immutata dopo vent'anni su un mercato non straordinariamente avido di severi studi teologici, è segno della consistenza e solidità del libro stesso e forse anche (almeno sia lecito sperarlo) di tempi più maturi e aperti.

Questa del Verrièle è sì un'opera di divulgazione, ma non di quelle — purtroppo assai frequenti — che per la superficialità, la faciloneria, la frettolosità sciatta e trascurata, hanno contribuito a creare sfiducia e disprezzo verso il nobilissimo genere dell'alta divulgazione teologica. Perfetta informazione dei problemi attuali, profonda conoscenza delle fonti rivelate e delle indagini fatte attraverso i secoli, serietà di intento e di metodo, precisione di pensiero e di terminologia, sforzo di sintesi vigorosa e personale in una cornice di assoluta oggettività: ecco alcuni dei pregi generici che si riscontrano nel libro del Verrièle e che dovrebbe prefiggersi ognuno che intenda non scrivere per scrivere, ma scrivere per giovare seriamente alla verità.

Più specificamente ci piace sottolineare in quest'opera lo sforzo costante di cogliere l'unità armonica del piano misericordioso di Dio dalla creazione ed elevazione dell'uomo, alla sua caduta e redenzione. Dio ha creato la natura umana con una naturale e positiva capacità di essere gratuitamente elevata all'ordine soprannaturale, anzi con un naturale e radicale desiderio di raggiungere con la grazia la visione e il possesso beatificante della Trinità. Tale desiderio però non è tale da esigerne il reale adempimento, nè dimostra la nostra effettiva destinazione alla visione beatifica, ma prova al massimo la possibilità di essa: Dio poteva creare la natura umana, senza chiamarla all'ordine soprannaturale, il quale dunque rimane perfettamente gratuito ed indebito, cioè al di sopra delle forze ed esigenze della natura, non però estraneo alle più profonde aspirazioni e all'indefinito dinamismo della natura stessa. In tale luce rimane esattamente salvata la trascendenza ed immanenza del soprannaturale, l'essenziale congenialità e connaturalità tra grazia e natura, senza compromettere la genuinità soprannaturale della grazia e della visione beatifica. A questo punto la trattazione avrebbe senza dubbio guadagnato da un'ulteriore e più esplicita analisi dei fondamenti metafisici che la na-

tura umana presenta come base del desiderio naturale e dinamismo indefinito, come in seguito fecero altri autori.

A proposito della giustizia originale, il Verriè si schiera per l'opinione che include la grazia santificante nella giustizia originale come sua parte formale. Conseguentemente ritiene che il peccato originale consiste formalmente nella privazione della grazia santificante e solo materialmente nella privazione dell'integrità. Spiega la trasmissione del peccato originale in forza del nesso fisico esistente tra il capo della natura e i singoli individui di essa, senza bisogno di alcun decreto divino distinto da quello con cui la giustizia originale era stata data ad Adamo come dote destinata a tutta la natura: nel qual contesto si poteva approfondire la dottrina tomista del *peccatum naturae* e *voluntarium naturae*.

Ma se l'aver scelto e difeso con equilibrio e lodevole discrezione queste posizioni nel concerto delle opposte correnti teologiche, è un merito del Verriè, la sua maggiore benemerita consiste nell'aver messo in luce la sapienza del piano divino, in cui il peccato originale serve di preparazione e antefatto al capolavoro della misericordia: l'Incarnazione e Redenzione, alla cui realizzazione anche lo stato di giustizia originale non fu che una predisposizione provvisoria.

Nella descrizione dello stato di *natura lapsa*, l'A. preferisce l'opinione dell'indebolimento estrinseco, presentandola come la sintesi equilibratrice dell'ottimismo dei Padri Greci e del « pessimismo » talvolta rimproverato a S. Agostino, e come il presupposto più efficace per spiegare sia la sorte di chi muore col solo peccato originale, come anche la necessità della grazia per l'integrale e perseverante osservanza della legge naturale. A questo punto, in un complesso di posizioni tomiste, si poteva maggiormente sfruttare la tesi — non meno tomista — della necessità della grazia perchè l'uomo decaduto possa amare efficacemente Dio sopra ogni cosa, come ha fatto rilevare opportunamente P. M. Flick in uno studio recente su « lo stato di peccato originale » (Gregorianum, 1957, pp. 299-309).

Ci auguriamo che la rinnovata diffusione di questo buon libro conforti e incoraggi i capaci ad affrontare con profondo senso di serietà e funzionalità il grave e urgente problema della presentazione adeguata dei tesori teologici al pubblico colto del nostro tempo.

G. QUADRIO

Manuale di Predicazione per i Vangeli domenicali e festivi, sotto la direzione di G. B. GUZZETTI, Marietti, Torino, 1956, pp. 1211.

Questo volume racchiude otto serie di brevi spiegazioni del Vangelo domenicale e festivo: serie esegetica (A. ROLLA), serie morale (G. BERTANI), serie sociale (R. SPIAZZI), serie catechistica (C. CAMINADA), serie apologetica (P. C. LANDUCCI), serie lavoratori (G. B. GUZZETTI), serie agricoltori (G. MARTINETTO), serie fanciulli (G. NAVONE).

Gli illustri collaboratori hanno offerto un ottimo sussidio pastorale, sia per la predicazione di categoria, sia per la pubblica lettura ai fedeli.

Il sacerdote, infatti, nel suo altissimo compito di predicare il Vangelo e di spiegarlo convenientemente, per portare i fedeli ad attingere alla fonte divina l'acqua salutare della dottrina cristiana, è desideroso di sussidi sicuri, preparati da competenti, che gli facilitino il lavoro personale, da cui non potrà mai dispensarsi.

Ci pare di poter affermare che, prendendo tra mano questo volume, non resterà disilluso, e troverà, grazie alla nobile fatica ed alla ricca esperienza pastorale dei vari Autori che hanno collaborato, un efficace aiuto al suo zelo pastorale di banditore della verità divina.

D. B.



VOLPI ITALO, *Comunione e salvezza in S. Agostino*, Roma, 1954, Officium Libri Catholici, pp. 147.

L'Autore si propone di indicare la vera dottrina sulla necessità della SS. Eucaristia per la salvezza, proposta da S. Agostino contro i Pelagiani, commentando Giov. 6, 54.

A tal fine si accinge ad un'ampia indagine positiva sulle varie interpretazioni date ai testi di S. Agostino, sia durante il Concilio di Trento, sia nel periodo posteriore, e giunge a questa conclusione: « S. Agostino afferma la necessità della Comunione sacramentale e reale per la salvezza eterna degli *infantes*... Si dovrà allora dire che S. Agostino ha errato? No! Il Santo non si è mai proposta la questione della necessità dell'Eucaristia per gli *infantes*, nel senso in cui ce la poniamo noi oggi... Egli non vede dinanzi a sé dei piccoli che muoiono prima di essere stati ammessi all'Eucaristia, ma già battezzati, perchè questo non era il caso

occorrente. Egli ha di fronte degli *infantes*, a cui i Pelagiani volevano concedere la salvezza, sia pure parziale, senza bisogno del Battesimo. In relazione a questo errore particolare si devono intendere le affermazioni, tanto esplicite, di S. Agostino che per salvarsi sono necessari a tutti, i parvoli compresi, due Sacramenti: il Battesimo e l'Eucaristia. S. Agostino parla in termini pratici, e praticamente bastava il difetto di uno dei due Sacramenti perchè mancasse anche l'altro Sacramento. Il piccolo che non avesse ricevuto il Battesimo, certo non poteva essere stato ammesso all'Eucaristia, alla cui percezione Gesù promette la vita eterna, e, in via ordinaria era altrettanto vero che non aver mai ricevuto l'Eucaristia significava, in quel tempo, con gli usi liturgici di allora, non essere stato neanche battezzato, perchè il Battesimo era seguito immediatamente dalla prima Comunione. Atteso l'uso della Chiesa, sulle labbra di S. Agostino era esatto tanto affermare che i parvoli non si salvano senza Battesimo, quanto affermare che non si salvano senza l'Eucaristia » (pp. 137-140).

Il diligente studio del Volpi segna un prezioso apporto chiarificatore nella *vexata quaestio*.

D. BERTETTO

SEVERINO DEL PÁRAMO S. I., *El problema del sentido literal pleno en la sagrada Escritura*, Universidad Pontificia de Comillas (Santander) 1954, pp. 57.

In questa dissertazione inaugurale del Corso Accademico 1954-1956, l'illustre Autore tratta magistralmente del senso letterale pieno della S. Scrittura, che definisce come « el mismo sentido literal que encierran las palabras del hagiógrafo, pero que, iluminado después con nuevas luces y ilustraciones, es consiguientemente percibido, con mayor claridad y perfección. Puede también decirse que es como una prolongación o desarrollo del sentido literal histórico, pero siempre en la misma trayectoria » (p. 50); di esso rivendica l'esistenza alla luce della S. Scrittura, della Tradizione e del magistero della Chiesa.

Sono pagine luminose e degne di rilievo, sia per lo studio esegetico che dommatico.

D. B.

R. SPIAZZI O. P., *Fondamenti teologici della pastorale* in « Quaderni del Clero », Presbyterium, 1956, pp. 151.

Con questo volumetto ha inizio una Collana di studi ecclesiastici che si propone di aggiornare il clero italiano sui più vitali e tempestivi temi che interessano il ministero pastorale. Allo stesso Direttore della Collana è toccato l'onore di aprire la serie; e lo ha fatto con la competenza che tutti gli riconoscono, trattando con chiarezza e praticità di forma e ricchezza di dottrina, dei fondamenti teologici del culto del Signore, dello spirito della Domenica e di Maria SS. nell'economia della salvezza.

D. B.

RICHARD GUTZWILLER - IOSEF STIERLI - HUGO RAHNER - KARL RAHNER, *Cor Salvatoris*, Morcelliana, 1956, pp. 233.

Troviamo in questo volume alcune dotte relazioni sui fondamenti biblici della divozione al S. Cuore, il suo progressivo sviluppo, il suo valore teologico e liturgico, con cui gli illustri autori intendono guidare i fedeli ad una vera e fruttuosa pratica della divozione verso il Sacro Cuore. Il volume riuscirà pure conveniente preparazione e commento alla Enciclica *Haurietis aquas cum gaudio*, in cui Pio XII offre nuovo altissimo riconoscimento di tale divozione.

D. B.

Teologia del Sacro Cuore, in « Quaderni del Clero », Presbyterium, 1956, pp. 146.

È una breve sintesi storico-teologico-ascetica sul Sacro Cuore di Gesù e la sua devozione, che raccoglie ciò che è essenziale sull'argomento ed offre ai lettori materia di riflessione e buoni orientamenti teologici e pastorali.

D. B.

KARL PRÜMM, S. J., *Il Cristianesimo come novità di vita*, Edizione italiana a cura di Piero Rossano, Morcelliana, Brescia 1955, pp. 375.

Il problema affrontato in questo volume « è quello dell'incontro fra Cristianesimo nascente, fresco di giovinezza e di energie

umano-divine e il mondo pagano ambientale, maturo di esperienze secolari e saturo di orientalismo. È il problema centrale della nostra storia e della nostra cultura. Quando e come avvenne l'incontro? quale l'essenza del messaggio di vita cristiana? quale il patrimonio culturale preesistente? quale l'apporto della Rivelazione soprannaturale alla cultura ed alla religione umana? rigenerazione e novità cristiana di vita o spegnimento della primavera ellenica? frattura e rivoluzione? adattamento e assorbimento? inserzione rinnovatrice e progresso? » (p. 7). A questi assillanti interrogativi, ai quali si riallacciano la natura stessa e il vero volto del Cristianesimo, risponde uno specialista in tali questioni, già noto ed apprezzato per altre pubblicazioni scientifiche sullo stesso argomento.

In succosi capitoli, densi di dottrina e stringati nella forma, egli ci fa assistere ad un interessante dialogo tra il mondo cristiano e il mondo pagano circa le categorie fondamentali della religione; Dio, il Cosmo, l'uomo, il tempo; la Redenzione, l'applicazione della Redenzione; la natura della vita cristiana; gli stati della vita cristiana; l'affermazione e compimento della salvezza. Da esso balzano in modo evidente l'intrinseca superiorità, novità e indipendenza della dottrina, della vita e del culto cristiano rispetto alla dottrina, alla vita e al culto pagano, cosicché il Cristianesimo appare, contro ogni aprioristica e aberrante interpretazione razionalistica e liberale, nella sua mirabile trascendenza e insieme nella sua provvida realizzazione e sublimazione delle migliori aspirazioni umane, affioranti negli elementi sani della cultura e della vita precristiana.

La pregevole opera del P. Prümmer segna un provvido apporto allo studio scientifico del messaggio cristiano nella sua natura, nelle sue realizzazioni vitali e nel suo ambiente storico e culturale.

D. BERTETTO



Academia Mariana Internationalis, Virgo Immaculata, Acta Congressus Mariologici-Mariani, Romae anno MCMLIV celebrati.

I due Congressi Mariologici internazionali, celebrati a Roma nel 1950 e nel 1954, segnano due importanti date nella storia della Mariologia scientifica. Nell'Anno Santo 1950 il Congresso spaziò sui più importanti temi della Mariologia e i 12 volumi degli Atti costituiscono un serio aggiornamento dei vari settori della Mariologia.

Nell'anno mariano 1954 il Congresso prese invece in considerazione soprattutto il privilegio della Concezione Immacolata di Maria, che veniva appunto commemorato in tale anno. Cosicché i vari volumi degli Atti di tale Congresso si possono considerare come una vera Enciclopedia, ricca e preziosa, sul privilegio originale di Maria, considerato in tutti i suoi molteplici aspetti, in ordine alle varie questioni ad esso connesse, che si diramano in tutti i settori della scienza mariologica.

È facile rendersene conto e insieme valutare debitamente tale Collezione, anche solo prendendo visione degli argomenti trattati nei vari volumi, finora usciti: *Acta Magisterii ecclesiastici de Immaculata B. V. M. Conceptione* (vol. II, pp. 511); *De Immaculata Conceptione in S. Scriptura* (vol. III, pp. 278); *De Immaculata Conceptione apud SS. Patres et Scriptores Orientales* (vol. IV, pp. 254); *De Immaculata Conceptione in epocha introductoria Scholastica* (vol. V, pp. 208); *De Immaculata Conceptione in Ordine S. Dominici* (vol. VI, pp. 222); *De Immaculata Conceptione in Ordine B. V. Mariae de Mercede* (vol. VIII, fasc. 1, pp. 398); *De Immaculata et reparatione ad mentem Ecclesiae et in spiritu Congregationis Sacerdotum a Sacro Corde Jesu* (vol. VIII, fasc. II, pp. 280); *De Immaculata Conceptione et Congregationibus religiosis* (vol. VIII, fasc. III, pp. 237); *De Virginis Immaculatae regalite eiusque Corde materno* (vol. XII, pp. 360); *De apparitionibus Virginis Immaculatae* (vol. XVI, pp. 202).

Si deve poi tener presente che i vari argomenti sono oggetto di molteplici relazioni parziali, affidate alla competenza di distinti Mariologi, i quali vi condensano il frutto delle loro lunghe e pazienti indagini.

La edizione degli Atti del Congresso Mariologico-mariano del 1954, che ci auguriamo di vedere presto ultimata, costituisce perciò un sussidio scientifico di prim'ordine per l'incremento degli studi mariologici.

D. B.



E. PILLA, *La Mamma di Gesù*, Favero Editore, Vicenza, 1957, pp. 314.

Questo bel volume, dalla splendida veste tipografica e dal contenuto semplice e attraente, intende presentare la Mamma di Gesù specialmente ai fanciulli, per elevarne la mente e il cuore a Colei che è Regina di ogni giovinezza.

D. B.

L. CIAPPI, *La predestinazione*, Editrice Studium, Roma, 1954, pp. 190.

L'arduo problema trova sotto la penna agile di P. Ciappi una formulazione nitida e avvincente, che attraverso ai dati della S. Scrittura, alle testimonianze dei Padri, gli errori predestinazionari, le definizioni conciliari e la speculazione teologica, ne presenta un « profilo » e una « sintesi » sostanzialmente completi, e pienamente intonati con la pregevole Collezione Teologica « Profili e Sintesi » in cui si inserisce.

Ecclesiastici e laici leggeranno con piacere e con frutto queste pagine luminose, che se ci fanno sentire l'ineffabile trascendenza dei decreti divini, muovono pure ad un'ottimistica cooperazione umana, nella serena certezza che la « Bontà infinita ha sì gran braccia che prende ciò che si rivolge a Lei » (*Purg.*, III, 121-123).

D. BERTETTO



Indice delle materie contenute nei primi volumi dei *Discorsi e Radiomessaggi di Sua Santità Pio XII*, 2 marzo 1939-1° marzo 1954, Roma, Poliglotta Vaticana, 1956, pp. xvi-628.

Con provvido pensiero l'Em.mo Card. Nicola Canali si è reso zelante e illuminato patrocinatore dell'auspicata compilazione di un accurato Indice analitico dei *Discorsi e Radiomessaggi di Pio XII*, per facilitare le consultazioni della preziosissima raccolta.

Siamo lieti di presentarlo, grati al P. Igino Tubaldo ed agli altri Missionari della Consolata che hanno assolto con lode al laborioso compito e al P. Raimondo Spiazzi O. P., che ne ha scritta l'introduzione, in cui spiega il valore e i pregi delle diverse voci, dei riferimenti e sommari, per la migliore comprensione delle sollecitudini del Successore di Pietro.

D. B.



P. STRÄTER S. J., *Mariologia*, vol. II, *Maria nel dogma*, Marietti, Torino, 1955, pagine 296.

Dopo il primo volume *Maria nella Rivelazione*, accogliamo con soddisfazione il secondo volume di quest'opera, che si è favorevolmente affermata tra i lettori di lingua tedesca, e viene ora, con notevoli migliorie e aggiornamenti, presentata in lin-

gua italiana, grazie alla revisione dell'illustre P. Giuseppe Filograssi, S. J.

Non si tratta di un trattato scolastico, ma di una esposizione chiara e sicura delle verità mariologiche, dovuta a collaboratori di indubbia competenza: K. Feckes per la Maternità divina verginale, la pienezza di grazia e l'Assunzione; J. Beumer per la maternità spirituale; P. Sträter per la corredenzione; A. Stolz per la mediazione nella dispensazione delle grazie; G. Filograssi e A. Santonicola per la regalità di Maria.

Le singole trattazioni sono illuminate e collegate dalle concrete esigenze della Maternità divina, secondo le indicazioni della Rivelazione e del magistero della Chiesa, in modo da costituire il principio fondamentale di tutta la scienza mariologica.

L'aderenza ai sicuri dati positivi assicura alle singole trattazioni l'oggettività scientifica, tanto necessaria soprattutto in questa materia; ed anche nelle questioni non ancora giunte alla piena maturazione preserva da massimismi o minimismi soggettivi e personalistici, che sono in opposizione con le norme metodologiche suggerite dal Magistero pontificio.

La bella pubblicazione non mancherà quindi al suo scopo di offrire attraverso a tanti luminosi dettagli la mirabile visione della celeste Madre e Regina.

D. B.



Esigenze cristiane della cultura moderna, Ediz. « Pro Civitate Christiana », Assisi, 1956, pp. 120, L. 500.

Ecco un piccolo ma prezioso libro, della serie *Libri dei Giovani*, che veramente merita di essere diffuso, particolarmente tra la gioventù studiosa ed universitaria, per un sano e tanto urgente orientamento spirituale su temi fondamentali.

Il volumetto raccoglie le interessantissime lezioni — o conversazioni — tenute da competitissime personalità al X Congresso Giovanile di Assisi del 1955. Don Giovanni Rossi nella sua *Prefazione* fa una calda e cordiale presentazione di ciascun relatore e del suo soggetto.

Vi hanno collaborato, sotto il tema generale: *Cultura moderna e Cristianesimo*: 1) il prof. G. Calò, Direttore del Centro Didattico Nazionale e membro dell'U.N.E.S.C.O.: *Itinerario spirituale dei tempi nostri*, seguendo le vicende del pensiero filosofico da Kant a oggi; 2) il prof. M. GENTILE, dell'Uni-

versità di Padova: *Esigenze cristiane della Filosofia*, affermando (egli, successore oggi di Roberto Ardigò nella cattedra di Storia della Filosofia) l'esigenza di Dio, e anzi di Cristo, in ogni filosofia moderna, che voglia essere vera e sana; 3) S. ECC. E. BATTAGLINI, Giudice della Corte Costituzionale: *Crisi e Rinnovamento del Diritto*, affermando nella sua competenza ed esperienza, che ciò che maggiormente importa per un vero rinnovamento è che i Governi, più che fare leggi, concorrano a formare le coscienze, cristianamente oneste: « se ciascuno riuscirà dentro di sé a vincere la crisi della Giustizia, la crisi sarà vinta non solo dentro di noi, ma anche fuori di noi, e tutta l'umanità sarà salva ». Pensiero che ci fa pensare al proverbio cinese: se ognuno scopa davanti alla propria casa, presto tutta la strada sarà pulita! 4) P. V. MARCOZZI, S. J., professore alla Pontificia Università Gregoriana: *L'Antropologia e Dio*, confutò il vecchio evolucionismo materialistico, mostrando con scientifica documentazione che « la natura e in particolare la formazione dell'Uomo, anche ammessa l'evoluzione, ha bisogno di Dio »; 5) il prof. M. APOLLONIO, dell'Università Cattolica del S. Cuore: *Con l'arte incontro la Via la Verità la Vita*, « ripercorrendo il cammino della storia, delle lettere, della poesia, delle arti in duemila anni di Cristianesimo », conclude col rilevare che « non possiamo comprendere nulla, se non ci decidiamo a stabilire il rapporto con il pensiero cristiano »; 6) il prof. A. FERRABINO, dell'Università di Roma, il quale trovò Cristo ai trent'anni, trattò il suo tema: *Uomo moderno e Uomo cristiano*, mostrando come la rivoluzione moderna è stata una involuzione in senso di antropocentrismo, ed è sfociata nella straordinaria sofferenza dell'uomo moderno, ed offrendo come rimedio l'invito del ritorno a Cristo per quella stessa via per cui Cristo volle venire a noi: la via del dolore, della Passione che diventa reciproca compassione, e ottiene l'amplesso di perdono del divino Crocifisso; 7) P. C. BOYER S. J.: *Perché non possiamo non essere cristiani*. Egli ha mostrato ciò come una necessità logica e quindi come un dovere morale di lealtà, proponendo alcune riflessioni all'uomo moderno: la trascendenza della Chiesa Cattolica come un fatto storico, contrapposto alla insufficienza delle cose umane che non salvano e non si salvano; la maggior luce della scienza, che dà all'uomo una più grande evidenza di Dio nell'ordine sapientissimo, quale sempre più si va scoprendo; le crescenti esigenze della convivenza umana, che nessuna cosa, fuori

dell'amore, della Carità data dallo Spirito Santo, è capace di soddisfare; nè altra cosa è capace di difendere contro le passioni, fuori della Grazia di Dio, e senza i Sacramenti che Cristo ha affidato alla Chiesa.

N. CAMILLERI



La Donna, Edizione italiana a cura di CORINNA RANCHETTI della 2ª ediz. tedesca (Herder, Friburgo i. B., 1954), « Vita e Pensiero », 1957, pp. 293.

E sufficiente elencare i titoli dei dodici capitoli di questo denso, profondo e interessante volume della enciclopedia: *Wörterbuch der Politik*, pubblicato da Herder, per ravvisare l'utilità di questa specie di *summa* di quanto riguarda i vari aspetti della vita e della missione della donna in seno alla famiglia, alla Chiesa e allo Stato. La donna nella sua essenza — Maternità naturale e maternità spirituale — La verginità — La vedova — La nubile — Il lavoro femminile — La formazione della giovane — La donna e gli studi superiori — La donna e la cultura moderna — La donna nel diritto — Posizione della donna presso i primitivi, nell'India, nei paesi islamici, nella Cina e nel Giappone — La donna nella religione e nella Chiesa.

Perché quest'opera tedesca, dovuta a vari specialisti diretti dalla Dott. Alice Scherer, rispondesse alle esigenze del lettore italiano, la Signora Corinna Ranchetti ne ha rifatto alcuni capitoli, apportandovi le modifiche necessarie, sia quanto ai dati informativi, sia quanto alla fedele descrizione della situazione della donna in Italia.

Il libro che può servire di guida — tra altri — ai direttori spirituali, a sua volta può essere consigliato alle persone da essi dirette perché prendano coscienza della proficua attività che le attende, non necessariamente legata allo stato matrimoniale.

EMILIO FOGLIASSO



Morale Cristiana ed esigenze contemporanee (Raccolta di studi di F. M. BRAUN, A. DESCHAMPS, F. DUYCKAERTS, R. FLACELIÈRE, A. LÉONARD, B. OLIVIER, H. D. ROBERT, C. SPICQ), « Vita e Pensiero », 1957, pp. 221.

La benemerita Società Editrice Vita e Pensiero ci offre in questo volume le più

notevoli relazioni tenute da valenti teologi in tre giornate di studio svoltesi a La Sarte, Huy (Belgio), nel 1954, con lo scopo di porre a confronto la Morale Cristiana — specificatamente la Morale Tomista — con le esigenze contemporanee, raggruppate in tre settori: biblico, scientifico e filosofico.

Dopo una breve introduzione del Prof. B. Olivier, in cui sono prospettati i punti nevralgici della Morale Cristiana posti in discussione, col conseguente invito ai moralisti di volersene interessare per una efficace difesa della loro scienza, tre relazioni sulla morale dei Sinottici, di San Paolo e di San Giovanni, dovute rispettivamente ai Professori A. Descamps, C. Spicq e F. M. Braun, ci offrono in mirabili sintesi differenti aspetti della morale neotestamentaria, convergenti verso un'unica realtà: la linfa vitale che deve alimentare la costruzione scientifica elaborata dai moralisti cattolici. Quasi a complemento di questi tre studi, viene la quintessenziata relazione del Prof. R. Flacelière, che con assoluta padronanza della vasta letteratura in proposito stabilisce un sodo paragone tra la Morale Greca e la Morale Neotestamentaria.

Seguono due relazioni dedicate all'accostamento della Morale Cristiana all'esistenzialismo, nella prima delle quali il Prof. F. Duyckaerts si limita a prospettare le caratteristiche della libertà esistenziale nel pensiero di Karl Jaspers, mentre nella seconda il Prof. H. D. Robert mette in rapporto il Tomismo con la fenomenologia esistenzialista. Lo studio della Morale Tomista, in rapporto alle esigenze moderne, è proseguito nella relazione del P. Olivier, che dopo essersi chiesto se per l'auspicato rinnovamento della Teologia Morale possa servire la Teologia Kerigmatica, espone come la Catechesi Morale non possa costituire altro che la tappa pre-critica della Teologia e si dichiara per una Teologia scientifica con orientamento catechetico.

Il Prof. A. Léonard riepiloga in chiara sintesi le varie relazioni in una « conclusione », che però ci sembra possa anche essere letta vantaggiosamente prima delle stesse relazioni, giacchè l'Introduzione del P. Olivier è piuttosto una impostazione dei problemi studiati a La Sarte.

È ovvio che la molteplicità di maestri nello svolgere un tema (anche se divisibile in parti ben definite), se per una parte conferisce varietà e ricchezza di intuizione alla trattazione, per un'altra può accrescere le lacune (ci sono sempre i punti che finiscono di essere *res nullius*) e può moltiplicare i facili dissensi del lettore. Ci pare tuttavia

che questi effetti negativi siano molto attenuati in questa raccolta che nel suo insieme lascia soddisfatto il lettore, tanto più se si tiene in conto che l'editore italiano volutamente circoscrisse il contenuto della raccolta non includendovi l'esposizione delle difficoltà sorte nella discussione. Queste infatti nella risposta orale possono anche essere semplicemente sfiorate, mentre la trattazione scritta le può prendere in giusta considerazione solo con l'adeguata estensione di studi monografici, non con quella di semplici relazioni.

EMILIO FOGLIASSO



JEAN STEINMANN, *La Critique devant la Bible*. Paris, Librairie Arthème Fayard, 1956; pp. 123; fr. 300.

L'opuscolo è il n. 63 della collana « *Je sais - je crois* ». *Encyclopédie du Catholique au XX^{ème} siècle*, iniziativa che mira a presentare in 150 volumetti d'indole divulgativa quanto un cattolico francese può comunemente desiderare di conoscere a riguardo dei più svariati soggetti attinenti la propria religione.

Scopo del presente è di delineare per accenni l'attuale posizione cattolica d'avanguardia nell'interpretazione storico-letteraria dei singoli libri della S. Scrittura. A tal fine l'A. definisce dapprima i compiti ed i limiti della critica applicata all'opera scritta nella sua triplice ramificazione di critica testuale, letteraria e storica; indi ne rivendica contro i pregiudizi degli ignoranti di ieri e di oggi non solo la legittimità, bensì la necessità per una proficua lettura della Bibbia. « La Chiesa, a dispetto dello scandalo degli ignoranti, non solo tollera, bensì predica ed incoraggia una critica biblica, rispettosa della fede e della scienza storica » (p. 16). Quasi dimostrazione concreta dell'affermazione, ecco le due parti in cui si enuclea il lavoro. Colla prima, dedicata alla *Storia della Critica Biblica* dai suoi inizi ad oggi, si fa toccare con mano come l'attuale sentire della Chiesa poggi sulla tradizione più genuina. Nella seconda, *Stato attuale della Critica Biblica*, si mettono in risalto i notevoli risultati a cui si è potuto giungere coll'applicazione dei principi della critica sia nella determinazione di un sicuro testo biblico sia nell'interpretazione dei singoli libri sacri. « Oggi si ridà a ciascun libro

biblico la sua data approssimativa in un insieme coerente ed intelligibile. La Bibbia riprende posto in un quadro umano, che le è indispensabile » (p. 115). E questo con tutto vantaggio della fede, perchè « la fede è un atto di confidenza nella veracità di Dio che parla infallibilmente nella Scrittura. Ora la critica non mira a mettere in dubbio questa infallibilità, ma solamente a liberare il lettore dalle false idee ch'egli credeva trovare nella Bibbia. Essa vuole rendere il lettore docile alla parola di Dio ed impedirgli di sostituire i suoi pregiudizi a questa parola » (p. 116).

Le numerose opere dovute alla penna del ch.mo A. nel campo della divulgazione biblica costituiscono un'indubbia garanzia della sostanziale validità del volumetto, che nessun'altra ambizione manifesta se non di suscitare nella mente del lettore un panorama, ch'egli dovrà poi precisare ed approfondire col sussidio di opere più nutrite e pacate. La trattazione è volutamente leggera e specificamente rivolta al pubblico francese. Risultano pertanto ampiamente giustificati sia la semplificazione, forse a volte eccessiva, dei singoli argomenti che l'accentuato rilievo dato a figure e personaggi propri della storia culturale di Francia. Rare le imprecisioni di dettaglio (ad es. p. 76: il P⁴⁶ è costituito non da una decina, bensì da 86 fogli, contenendo ben nove lettere di S. Paolo); più frequenti i termini e le formulazioni « tecniche », difficilmente accessibili ad un lettore non iniziato.

G. G. GAMBA



I. GOBRY, *Les niveaux de la vie morale*, Paris, P. U. F., 1956, pp. 107.

Tutti i moralisti antichi e moderni hanno avuto la preoccupazione di fissare le tappe della vita morale; ovviamente la diversità delle determinazioni è notevole, ma non toglie la unanimità del consenso per quanto concerne la esistenza di stadi successivi nell'iter morale dell'uomo. L'A., attraverso l'introspezione e l'osservazione, in questo breve, ma penetrante e interessante saggio, si propone una verifica di tali tappe o stadi della moralità.

Rifacendosi a recenti fenomenologie morali, l'A., fedele ad una elevata ispirazione spiritualistica, delinea in primo luogo gli stadi della *vita inframurale*, esprimendosi

nelle *tendenze* e nei *sentimenti* (pudore, fierezza, ammirazione, simpatia...).

Queste indagini, che hanno trovato largo posto nelle morali moderne (basti pensare a Max Scheler, a Le Senne, a Jankelevitch) dovrebbero essere prese in più larga considerazione anche dalle filosofie morali ispirate al tomismo, che, pur non potendo usufruire dei preziosi apporti della psicologia sperimentale, aveva avuto coscienza di questi stadi tendenziali e sentimentali, precursori (e concomitanti) della vita morale cosciente ed espressioni, anzi, di una razionalità « crepuscolare », secondo la espressione cara a Maritain.

La parte dedicata all'analisi dello *stadio morale* risente fortemente dell'influsso spiritualista di tipo leonniano. Ciò che l'A. dice è generalmente accettabile e può facilmente essere trasposto dal piano fenomenologico a quello riflessamente dimostrativo. Lasciano alquanto perplessi il rigore con cui sul piano della moralità si esclude qualunque considerazione eudaimonistica e le distinzioni forse troppo rigide tra obbligazione e dovere.

A parte queste oscurità, comprensibili in un'opera quanto mai sintetica, le pagine dedicate alla coscienza morale sono assai felici e si prestano a suggestivi sviluppi. Lo stadio della moralità parte dalla *coscienza spontanea del dovere*, trova costanza diurna nella *vita virtuosa*, si apre al *sensu della responsabilità sociale* e culmina nel « dono di sé », che si attua nell'« engagement », nella « scelta » e nella « vocazione ».

Ma la vita morale è mutila, isolata, immanente e relativa se non diventa religiosa, cosciente del Fine ultimo, del Bene, come Valore personale, in cui la vita dell'uomo viene a inserirsi.

Entriamo così nello stadio della *vita « sopramorale »*, in cui lo stadio morale trova la sua suprema giustificazione e si raggiungono i vertici della santità e dell'amore, ossia della libertà pienamente « liberata » dalla schiavitù dell'opzione, che caratterizza lo stadio morale.

Queste ultime pagine, nonostante la ricchezza e vivacità degli spunti, si presterebbero a non poche osservazioni. Ci sembra infatti che lo studio morale autentico comporti necessariamente questo sbocco religioso; ossia la morale non può non essere religiosa.

G. MATTAI

Diritto

DORDETT ALEXANDER, *Der geistliche Charakter der kirchlichen Gerichtsbarkeit. Eine rechtshistorische Studie über die Bestrebungen der Antikurialisten zur Beschränkung der « iurisdictio coactiva »*, Wien, 1954, pp. 223, in-8°.

Con esta obra responde el A. a una insinuación lanzada por Orio Giacchi al disertar en el cuarto centenario de la muerte de Marsilio de Padua, sobre la fortuna de sus ideas. Hacia entonces votos por un estudio científico que esclareciese el innegable influjo de Marsilio en el Galicanismo y movimientos afines de los siglos xvii y xviii.

Dordett nos ofrece el deseado estudio. El núcleo central de la obra lo forman, pues, las concepciones marsilianas en el campo coactivo eclesiástico y su influjo posterior. A ellas ha hermanado las de Ockham, que tan cercano le está, no sólo por contingencias históricas, sino por el común designio de combatir a Juan xxii. Como lo declara el subtítulo, sin embargo, el A. ha juzgado necesario dar mayor amplitud a su investigación, haciendo preceder una primera parte consagrada a la evolución del sistema coactivo eclesiástico, desde sus orígenes hasta el siglo xiv, a la luz, principalmente de la *plenitudo potestatis* papal, en la cual — según él — encuentra su justificación.

Tres partes, por consiguiente, comprende la obra: 1) « Pápstliche Machtfülle und kirchliche Strafgewalt »; 2) « Marsilius von Padua und Wilhelm von Ockham im Mittelpunkt der Auseinandersetzung »; 3) « Die Auswirkungen ».

En la primera, con un ligero recorrido a través de las fuentes nos hace asistir al desarrollo de la coacción material, que de simples medidas de corrección fraterna en un principio, se convierte luego, hacia el siglo xiii, en ilimitado poder, reñido tan solo con la grave efusión de sangre. Una ojeada a la Reforma Gregoriana le hace ver en Gregorio VII el propulsor del hierocratismo, que rompe los moldes de la tradición gelasiana, y — como lo hace notar Erdmann (*Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*) — incorpora la guerra, cambiándole el contenido ético, al bagaje coactivo material de la Iglesia. Nos pasea luego, de Bernardo de Claraval, que acuña definitivamente el símbolo de las dos espadas como instrumento doctrinal de la ambición cu-

rialista, a Bonifacio VIII, apogeo y ocaso de una utopía política. Un camino que hace fácil y hacedero — en la pluma de Dordett — la opinión casi unánime de los canonistas, quienes, en base a interpretaciones alegóricas, símbolos, y — quien lo diría! — argumentaciones filosóficas, entregan al Papa un ilimitado poder, del que no está excluido lo temporal, en tal forma, que la misma potestad de los reyes y del emperador, allí encuentra su fuente natural. Ni es ajena a esa ambiciosa construcción ideológica la obra de los mismos pontífices, de los cuales especialmente son aducidos Inocencio III e Inocencio IV.

El primero, aún admitiendo en el Papa, radicalmente, una *plenitudo potestatis*, se autolimita, permitiéndose sólo las intervenciones *ratione peccati*. Con esto — advierte Dordett — no debe confundirse el poder indirecto de Belarmino, según el cual el Pontífice no tiene jurisdicción alguna sobre las cosas temporales, mas la recibe casualmente, al exigirlo así la salvación de las almas. Para Inocencio III, en cambio, el Papa radicalmente posee todos los poderes; la limitación se refiere al ejercicio. De igual manera, en lo coactivo, ninguna esencial restricción liga al Papa, *lediglich ein Konvenienzgrund — und keinesfalls mehr — wenn die Kirche von der Verhängung der Todesstrafe absieht* (p. 39).

Con Inocencio IV los límites aún más estirados; casi desaparecen: (*saltem casualiter; maxime ratione peccati* de la *Eger cui lenia*, p. 43).

En este escenario dominado por la *plenitudo potestatis*, defendida *kompromisslos* por los curialistas, se desarrolla la contienda entre Felipe el Hermoso y Bonifacio VIII, en la que no se trata de restaurar un dualismo ya sepultado, sino de escoger entre la Iglesia o el Estado (*Die Devise lautet nur mehr Staat oder Kirche*, p. 44).

Llegada la *kirchliche Gerichtsbarkeit* a esa curva de máxima expansión aparece en escena Marsilio de Padua, cuya obra demolidora habría de perpetuarse, casi siempre de incógnito, en los posteriores adversarios de la coacción eclesiástica.

Evocada en pocas líneas su personalidad y las fuentes posibles de sus escritos, entra de lleno el A. a examinar el programa del *Defensor Pacis* (en particular la *Dictio II*) y el *Defensor Minor*, que proporcionan los elementos para la delimitación de los dos poderes y, por ende, de la potestad coactiva eclesiástica.

La posición de Marsilio se presenta de un radicalismo extremado, que deja muy

atrás cuanto pudieron soñar los más descarados anticurialistas de la corte de Federico II o de Felipe el Hermoso. No se contenta con violentas arremetidas contra los abusos de la intromisión eclesiástica. Su ataque es de fondo. Partiendo de un concepto de Ecclesia (*universitas fidelium et invocancium nomen Christi*, D. II, c. II, § 3 cit. p. 79), similar al que más tarde introduciría Lutero, donde el único vínculo es la fe, y una fe subjetiva, despoja a la Iglesia de su carácter societario, y de los consiguientes poderes, en especial, del ejercicio de cualquier coacción.

Reducida así la Iglesia a elementos puramente espirituales, Marsilio recurre al concepto aristotélico de sociedad, cuya esencial exigencia de unidad aplica a la Iglesia y al Estado, invertido naturalmente al orden de la posición curialista, de donde resulta una sola sociedad, el Estado, así como hay un solo legislador: la *universitas civium*. Representa allí la Iglesia apenas una faceta del bien común: el fenómeno religioso. Le corresponde una función exclusivamente doctrinal: declarar cuando algo está de acuerdo o en contradicción con la ley divina. Oficio técnico, por decirlo así; a lo sumo, de testimonio (por ejemplo en los sacramentos, cuyo único administrador es Dios), que no puede, por otra parte, escapar del control estatal, ya que su abuso podría traer graves consecuencias en la esfera temporal. No hay pues lugar para la coacción, que Marsilio no solo niega, sino que hace inconcebible.

Al lado de Marsilio, huésped como él de Luis de Baviera y adversario del Papa, se coloca el franciscano William of Ockham, cuya doctrina representa una « media vía » entre las ambiciones curialistas y las extremas negaciones de Marsilio.

Comienza Ockham por desconocer al Papa toda *plenitudo potestatis*, ya que, de admitirla, se tornaría inútil la jurisdicción propia e independiente de los laicos. Si algún poder directo en lo temporal tiene la Iglesia, a liberalidad de los príncipes debe atribuirse, no a concesión de Cristo. Mas ni siquiera en lo espiritual es concebible, pues el ejercicio del poder debe siempre armonizarse con el fin para el que ha sido concedido: el bien común. Reducida a justos límites, con esa fórmula positiva, la potestad espiritual, afronta Ockham el problema de las interferencias entre lo espiritual y lo temporal, resolviéndolo con una distinción: *regulariter*, ningún poder en lo temporal, *solummodo ius petendi temporalia pro sua sustentatione et*

sui officii executione (Dialogus: pars III, Tr. I, 1, c. 17, cit. p. 134); *casualiter*, en cambio, por extrema necesidad (bien común en peligro) o utilidad del pueblo cristiano, puede la Iglesia — supuesta la carencia de laicos competentes — entrar en la esfera secular, con la cual se tendría una especie de *plenitudo potestatis secundum quid*.

En el sector específicamente coercitivo, reconoce Ockham una coacción espiritual, cuyo ejercicio debe sin embargo adecuarse a las exigencias del bien común, *ad edificationem, non ad destructionem*. Y hasta admite cierta coacción material, en la forma de leves penalidades corporales, que no lleguen a la *effusio sanguinis* o postulen ejercicio de las armas, cosas que están directamente prohibidas a la Iglesia.

Con especial referencia al parentesco y dependencia que guardan con ambos pensadores, pasa el A. en reseña un grupo de obras y autores, que bien pueden considerarse un puente hacia el galicanismo: el *Somnium Viridarii*, Gerson, Pierre d'Ailly, Alain, Dante (*De Monarchia*): cionciden en negar la plenitudo potestatis y circunscribir, más o menos rigurosamente, la potestad coactiva a la esfera espiritual.

En la tercera parte analiza Dordett el influjo de Marsilio y Ockham en el Galicanismo, Josefinismo y Escuela del Derecho Natural, que despojan en último término a la Iglesia de todo poder coactivo material y la subordinan al Estado. Con notable fidelidad va siguiendo el A. los diversos sistemas, haciendo oportunas referencias y cotejos.

Los intérpretes del primer artículo de la Declaración del Clero Galicano de 1682, apelándose al espíritu del evangelio, en el que Cristo asignó a su Iglesia como fin la obtención de la vida eterna, y como materia y sujeto nativo, el alma humana, le reconocen una potestad estrictamente espiritual y ministerial: predicación, distribución de los sacramentos, y, como represión, la exclusión de la comunidad cristiana (Richer, Dupin). Excluidas quedan, pues, las penas temporales, cuyas históricas aplicaciones, codificadas en el derecho clásico, se explican como abusos de los jueces eclesiásticos, intervenciones del brazo secular, delegaciones de los príncipes e influjo de las colecciones pseudosidirianas (Van Espen).

Parecidas conclusiones se encuentran en el Episcopismo, Josefinismo y Escuela del Derecho Natural, donde a más del influjo galicano, se percibe la inspiración protestante (Puffendorf, Carpzov, Böhmer, etc).

Parten todos de una exasperada espiritualización del concepto Ecclesia (Gesellschaft der Glaubigen) a la que *de jure* corresponden solo medios espirituales, que muy impropriadamente pueden llamarse jurisdicción.

Como se ve, non hay margen para la coacción, que sería, per demás, inútil, ya que no pudiendo obrar sobre el entendimiento y la voluntad, a nadie corregiría intrínsecamente (Böhmer), contribuyendo solo a producir hipócritas (Puffendorf). Hasta la misma excomunión — irrecusable por su derivación evangélica — carece de carácter penal: es más bien una penitencia, valedera en cuanto voluntariamente aceptada, y por ende, de eficacia restringida al ámbito espiritual, sin consecuencia alguna temporal.

Desechada así toda estructuración jurídica de la Iglesia, cae por completo su condición de «sociedad perfecta», en la cual se ve una disfrazada aspiración curialista a implantar un estado dentro del Estado. La ineludible consecuencia es la subordinación de la Iglesia al Estado. Se llega así en el siglo XIX, con esa posición tan querida de la ideología liberal, a reproducir bastante fielmente, la tesis marsiliana, inspirada en una anacrónica aplicación del monismo aristotélico: la religión debe resignarse a ser un epifenómeno de la sociedad, faceta del bien común, cuya exclusiva tutela pertenece al Estado.

Este es, a grandes rasgos, el contenido de la obra de Dordett, en cuya exposición nos hemos detenido, por exigirlo así la importancia del argumento. A nadie escapa, en realidad, la que puede tener todo estudio que pretenda seguir históricamente la extrinsecación y desarrollo de la coacción eclesiástica, sobre todo si se considera que pocos institutos como éste han jugado tan preponderante papel en la formación del derecho canónico clásico, principalmente por sus conexiones teóricas y prácticas con la política medieval.

El A. ha realizado, pues, un encomiable trabajo de investigación y de síntesis, en cuanto se refiere al núcleo central de su obra, es decir, a las ideas de Marsilio y de Ockham y sus proyecciones en los sistemas posteriores. Valioso es el aporte a la historia del derecho canónico por haber intentado una síntesis en ese argumento hasta ahora no suficientemente explorado. El número de fuentes compulsadas a la vez que garantiza la solidez de las conclusiones, proporcionará horizontes y material útil para ulteriores investigaciones, no sólo en el campo estrictamente coactivo, sino en los

amplios predios del Derecho Público Eclesiástico, cuya tesis central (*Ecclesia societas perfecta*) tan a menudo y tan al vivo entra en cuestión. Por ello, aun cuando el trabajo no pueda decirse perfecto, constituye algo más que *ein Baustein zur Lösung*, como el autor se lo auguraba en el prefacio.

Lástima que haya renunciado a darnos, en un capítulo final, el resumen de sus conclusiones, haciéndonos ver, a través de esa sinuosa línea de negaciones y ataques anticurialistas, el enlace íntimo de las ideas, la evolución del instituto. Ello habría contribuido no poco a la unidad general de la obra; se ve sin embargo que prefirió dejar el campo a otros estudiosos.

En el análisis del pensamiento marsiliano se habría podido quizás dar más relieve a su teoría sobre la coacción externa elevada en su sistema, a la categoría de constitutivo esencial del derecho. Dicho elemento le habría sido útil al enfocar y explicar las radicales posiciones de Marsilio.

Asimismo habríamos deseado una información bibliográfica más completa, y en general, mejor elaborada.

Las alabanzas que nos merece el núcleo central de la obra no podemos en cambio tributárselas a la primera parte: «*Päpstliche Machtfülle und kirchliche Strafgewalt*», de elaboración deficiente, debido quizás a la secundaria y marginal importancia que le atribuyó Dordett en el conjunto general de la obra.

Mas como se agitan allí puntos de no escaso interés histórico-jurídico, nos permitimos señalarle lo que a nuestro juicio serían defectos que menoscabán el mérito de la obra:

Para Dordett la Iglesia medieval camina bajo el signo del hierocratismo más absoluto (*plenitudo potestatis* no solo en lo espiritual sino en lo temporal; soberanos temporales convertidos en ministros del Papa; S. Sede fuente inmediata del poder temporal de los reyes; ningún derecho fuera de la Iglesia etc). Admitimos que hasta hace poco tal podía tenerse por pacífica opinión común; por fortuna hoy día superada en no pocos de sus puntos. Creemos, por consiguiente, que no se pueda prescindir en un trabajo serio, de esos recientes estudios, tanto históricos como jurídicos, que señalan una notable rehabilitación del pensamiento político de la Iglesia medieval.

Después de los estudios de Fliche A., y las monografías recogidas por G. B. Borino en «*Studi Gregoriani*», por ejemplo, muy pocos ven en Gregorio VII el «*geniale Verfechter* del päpstlichen Hierokratie» (p. 23).

Igual observación vale respecto a los glosadores, en los cuales, siguiendo a Ullmann (en *Medieval Papalism*. De haber leído la recensión de Stickler en «*Traditio*» 7 (1949-1950) 450 ss., habría sido más cauto en escogerse el mentor), reconoce un predominio casi absoluto de la idea hierocrática, con contadísimas y esporádicas excepciones (cita solo a *Richardus Anglicus y Huguccio*). La posición verdadera es quizás todo lo contrario: las excepciones, contra una corriente común, son los glosadores hierócratas. (Cfr. Stickler en *Sacerdotio e Regno* (Miscellanea Historiae Pontificiae 18) Roma 1954, 1 ss.). Eso mismo le da a entender un testigo irrecusable citado por el A.: Luis de Baviera, quien, impugnando el supuesto hierocratismo de Juan XXII, le opone, en la Const. «*Gloriosus Deus*» la doctrina común de los decretistas conformes en negar al Papa la doble jurisdicción: «*Cui etiam decretiste assentiunt dicentes papam non habere utramque iurisdictionem, et potestatem in temporalibus nos solus recipimus*» (MGH, LL, sectio IV, VI, 347).

En todo esto se esconde un defecto de método, por desgracia no raro en quienes trabajan sobre los glosadores y en general sobre los juristas medievales. No basta una que otra afirmación pescada al vuelo para establecer la doctrina o posición de un autor: en muchas ocasiones se trata de simples referencias a opiniones ajenas cuya paternidad no indica el glosador, sin que por eso pretenda prohibirlas. Incurrir en error, en tales casos, en aún más frecuente cuando en vez de consultar directamente las fuentes, se espiga en los pocos textos aducidos por los historiadores.

Algo parecido debió acontecer a nuestro A. a propósito de Hostiensis, por ejemplo. Después de afirmar que para el Cardenal de Susa, «*die geistliche Jurisdiction alles umschliesst*» y que por tanto «*bewusst stellt sich Hostiensis dadurch in Gegensatz zu Huguccio, der den Imperator der Macht von Gott unmittelbar empfangen lässt*» (p. 43), aduce en confirmación un pasaje de la *Summa* en el comentario a la decretal *Per venerabilem*; pero calla precisamente un texto muy significativo en que Hostiensis, pocos renglones más abajo, después de referir las contrarias opiniones de Huguccio y de Alano y Tancredo, expone su propia y personal opinión: «*Ego iurisdictiones distinctas assero et utramque a Deo processisse: ut dicit auct.*» (Summa, IV, 17, 9, f. 319 rb). El texto citado no deja por cierto traslucir el radical hierocratismo que se le achaca. Otro texto más expresivo aún

habría encontrado en los *Commentaria*: «*Sed quamvis persona imperatoris subsit pape et temporalia per quamdam consequentiam, tamen imperator magis potest in temporalibus, que a Deo immediate tenet, ut supra dictum est*» (*Commentaria in X*, IV, 17, 13, vol. II, f. 39 rb). Similares observaciones se podrían hacer sin mucho trabajo, con más de uno de los canonistas imputados, con solo un confronto directo de las fuentes.

Una observación de mayor cuantía por tocar la problemática general del derecho político eclesiástico medieval, nos la sugiere el nexo lógico de intrínseca dependencia que aparece establecido entre la coacción y la plenitudo potestatis. En general, a través de toda la obra, la potestad coactiva material eclesiástica es concebida, y combatida como inmediata derivación de la plenitudo potestatis tomada en amplio sentido hierocrático, es decir, contentiva no solo de toda potestad espiritual sino también de toda potestad temporal. En esa concepción el *ius gladii* se presenta como extralimitación hierocrática de una potestad plasmada por la ambición curialista, que sacando a la Iglesia de sus límites naturales (lo espiritual), la entromete en un terreno reservado a la potestad secular (lo temporal).

Aunque Dordett no lo afirme expresamente como tesis, fácilmente se deja entrever que tal es su pensamiento al analizar las posiciones anticurialistas.

Ahora bien, el concepto mismo de plenitudo potestatis, acuñado por S. Bernardo (Ep. 131 - PL 182, 286) y solo más tarde introducido en los documentos oficiales para designar originariamente el ámbito del poder conferido a los legados pontificios, es, como lo hace notar Ladner en un documentado estudio (*The concepts of «Ecclesia» and «Christianitas» and their relation to the idea of papal «Plenitudo potestatis» from Gregory VII to Boniface VIII* en *Miscellanea Historiae Pontificiae* 18, Roma 1954, 49-78) de por sí bastante complejo, de vagos e imprecisos contornos, y está lejos de poderse interpretar en sentido hierocrático; antes bien directamente dice referencia a lo espiritual y solo indirectamente a lo temporal.

Aún prescindiendo del contenido y alcance del término, todavía no bien explorado, se puede discutir esa relación misma de dependencia que supedita la coacción material suma de la Iglesia a la plenitudo potestatis papal entendida en sentido hierocrático, como si el ejercicio en casos determinados de un *ius gladii* significase ne-

cesariamente extralimitación de la natural competencia del Papa. El prof. Stickler, en varias monografías histórico-jurídicas, principalmente sobre los decretistas y decretalistas, ha demostrado la falsedad de dicha posición; opinión que compartimos nosotros en un reciente estudio (*Coacción Eclesiástica y Sacro Romano Imperio*, Augustae Taurinorum 1956). Un atento examen de las actas conciliares y pontificias de Alejandro III a Bonifacio VIII nos ha hecho ver cómo la Iglesia, manteniendo la tradicional adherencia al dualismo gelasiano, reivindicaba el derecho a un propio poder coactivo material supremo, cuyo ejercicio, prohibido a los clérigos, debía ser delegado a los laicos.

No desconoce por completo Dordett esta opinión de Stickler; antes bien la menciona de pasada al hablar de Graciano y del símbolo de la espada en S. Bernardo, Anselmo de Lucca, Gregorio VII. No ignora por ejemplo que además de la espada, símbolo del poder estatal, puede haber una espada símbolo del poder punitivo de la Iglesia; más le parece interpretación inútil, pues si la Iglesia y el Estado trabajan juntos en la represión de los criminales (brazo secular), a que pró un poder coactivo propio de la Iglesia e independiente del Estado? (p. 26).

(De paso hacemos notar la ligera incongruencia de método: no bastan argumentos especulativos, que podríamos llamar «de conveniencia» para descartar una posición confirmada por varios textos. Algo más exige el método positivo).

El reconocimiento de ese poder coactivo y su respectiva delegación, de los que tan fácilmente se ha desembarazado, le habrían sido sin embargo muy útiles para explicarse ciertos textos ante los cuales queda perplejo, como el siguiente de Ockham, de cuyo reconocido anticurialismo le es imposible dudar: «*armis intendere et iudicium sanguinis exercere papa non debet per seipsum. Hoc tamen aliis committere potest et debet; et ideo Christus vicario sui usum gladii materialis regulariter interdixit, non autem potestatem hoc committendi aliis*» (*Octo quaestiones*, Q. I, c. 19, cit. a p. 141). Dignos de los esfuerzos exegeticos que hace para convencernos que de allí no se deduce en ninguna forma una confirmación, siquiera accidental, de la tesis hierocrática, pues ese *committere* «nur eine passive Wendung erblickt werden, die nicht mehr besagen will, als dass der Papst sich damit zufrieden gibt, wenn andere die Blutgerichtsbarkeit ausüben» (p. 141).

Más sencilla, clara y adherente a la rea-

lidad habría sido la interpretación en base al *jus gladii* eclesiástico, cuyo ejercicio estaba prohibido (*usum gladii materialis regulariter interdixit*), no así la potestad de delegar dicho ejercicio (*non autem potestatem hoc committendi aliis*), en lo cual no se encerraba ninguna intervención hierocrática, pues se trataba de un *gladius materialis* de la Iglesia.

A pesar de no compartir las opiniones y método del A. en estos y otros puntos, no podemos menos de congratularnos vivamente con él por esta publicación de indiscutible mérito y utilidad, mientras esperamos con interés el estudio más general que sobre la potestad coactiva eclesiástica nos promete.

R. CASTILLO LARA



E. BEAU DE LOMERIE, *L'Eglise et l'Etat, Un problème permanent* (Coll. «Je sais - je crois»), Paris, 1956, pp. 144.

Titolo e sottotitolo non indicano con eccessiva perspicuità il contenuto di questo snello e interessante volume della Collezione «Je sais - je crois», dedicato a una rassegna della storia dei rapporti tra Chiesa e Stato. Infatti, dopo un capitolo preliminare per prospettare la situazione della religione nelle epoche precristiane, in dieci capitoli sono delineate le vicissitudini dell'atteggiamento e delle attuazioni della Chiesa nei riguardi dello Stato, in modo speciale per ciò che concerne la Francia, dalla Rivoluzione in poi (Cap. IX e X).

Soprattutto per lo scopo divulgativo della pubblicazione, ci sembra che sarebbe stata opportuna una chiara distinzione tra ambiente e risultanti teocratiche medioevali e la teoria teocraticista, rimasta — come si sa — ben lungi da una corrispondente attuazione nella realtà storica. Questa distinzione avrebbe trattenuto l'A. dall'affermare *tout court* che durante due secoli la Chiesa abbia avuto di mira il realizzare la dottrina delle due spade (p. 59) e gli avrebbe fatto impedire che nella presentazione del suo libro, curata dall'Editore, si parlasse del «*rêve du Royaume de Dieu devenant César lui-même*», modo di esprimersi che non può essere ammesso nemmeno come spiritosità di discutibile buon gusto. Quanto poi alla dottrina delle due spade, ci sembra che in un libro a carattere informativo sarebbe stato quanto mai opportuno un cenno alla

fondata interpretazione che in questa figura vede il simbolo della spada della coazione materiale e della spada della coazione spirituale.

Sempre in vista del fine professato dalla Collezione « Je sais - je crois », riteniamo di dover dire che certe asserzioni dell'A. avrebbero dovuto essere più controllate; per es. quella contenuta a p. 138 ove si dà come pacifico che « *le cadre trop exclusivément romain de l'Eglise des débuts* » ha tenuto lontani tanti popoli dalla cristianità (v. pure p. 140); quella che si incontra a p. 133-134, ove a detta dell'A. « *la réconciliation religieuse* » (in Francia, nel 1919), *entraînait comme contrepartie le triomphe électoral des profiteurs de guerre et le sautvetage de leurs enrichissements* ».

Questa seconda asserzione è ancora troppo presente nella mente del lettore, per non scorgere una velata insinuazione quando a p. 140 si sente dire dall'A. che a parer suo non è sufficientemente chiarito sul piano dottrinale « *pour le grand public* » (quasi che ci fossero chissà quali mene segrete!), se esiste o no « *de l'antinomie foncière ou de l'accord possible entre les formules du libéralisme quatre-vingt-neuvième et celles de la conception chrétienne de la liberté* » (p. 140).

Ma forse questi rilievi sono superflui per il lettore che sa d'incontrarsi con uno scrittore d'un « *esprit original, curieux et indépendant* » (come l'A. consente di essere definito nella sopradetta presentazione del volume, curata dalla Casa Editrice).

EMILIO FOGLIASSO



BELLIA S., *Chiesa e Stato nel pensiero di L. Sturzo*, Catania, 1956, S. E. I., pp. 187, L. 1000.

La stessa missione cui si è votato Don Luigi Sturzo ci fa presumere che la dottrina dello Stato e della Chiesa e delle loro relazioni sia in certo modo al centro della sua vasta cultura sociologica, ragione d'essere e norma direttiva del suo agire sacerdotale nel campo della politica. Non si può quindi fare a meno di salutare con gioia una presentazione d'insieme del pensiero dell'illustre Maestro in proposito, tanto più perchè questo pensiero è disperso in numerose pubblicazioni, e molte sfumature vanno cercate in articoli di riviste e di giornali, non facilmente reperibili.

Questo lavoro di sintesi può dirsi sostanzialmente riuscito nella dissertazione di Santo Bellia, nella quale, dopo un profilo biografico di D. Sturzo, una copiosa bibliografia (completa quella Sturziana) e la prefazione dell'A., il pensiero dell'insigne sociologo è presentato in 4 sezioni o parti, determinate dallo scopo della dissertazione: la Società, la Società-Chiesa, la Società-Stato, Relazione tra Chiesa e Stato.

Benchè l'A. nella prefazione dichiara di non voler vedere e studiare i rapporti Chiesa-Stato « teologicamente e giuridicamente, ma solo sociologicamente e storicamente » (p. 43), tuttavia, senza contare che poche righe dopo prospetta l'apporto della sociologia di D. S. nel campo del Diritto Canonico e del Diritto Pubblico Ecclesiastico (pp. 43-44), fin dal primo capitolo della prima parte (p. 49) definisce la sua dissertazione un « lavoro sociologico giuridico », e che tale voglia essere l'indole di questo studio lo si ricava anche da altri passi (pp. 104, 164, 174-183, 185, ecc.). Stante questa prospettiva, senza nulla detrarre all'utilità della pubblicazione (riconosciuta dal Prof. F. Della Rocca dell'Un. di Roma nella Presentazione), ci sembra di dover dire che l'A. avrebbe dovuto impostare in un modo più solido e più nitido il collegamento tra il campo sociologico e quello giuridico. Infatti, pur partendo dal presupposto che « una vera sociologia deve essere storicista » (p. 42), è però anche vero che esistono dei « principi cattolici della sociologia » (*Quadragesimo anno*, AAS., XXIII, 1931, p. 183), e che perciò le « leggi sociologiche approssimative e tendenziali » (p. 166) devono confluire in principi deontologici (e quindi anche giuridici). Del resto, l'A. stesso, quantunque ci rammenti reiteratamente (pp. 166, 170, 171, 172) che D. S. non studia i rapporti tra Chiesa e Stato nell'ordine deontologico ma nell'ordine storico-sociologico, a pag. 170 dichiara che D. S. « nell'ordine deontologico accetta, anzi sostiene che lo Stato e la Chiesa devono collaborare; anzi, ne dà la prova più convincente », e a pag. 173 conferma implicitamente la decantazione dei dati storico-sociologici nei principi deontologici auspicando che i cattolici nel « perenne processo dinamico e dialettico della realtà storica sappiano trovare le armi più opportune per ingaggiare e vincere le loro battaglie ».

Ma l'esigenza di definire chiaramente la linea di confluenza del dato storico-sociologico nel campo del Diritto si rende evidente soprattutto nelle « Conclusioni » (pp. 185-187), a nostro modo di vedere, troppo sbriciolate.

gative, e che almeno avrebbero dovuto recare il richiamo ai rispettivi punti della dissertazione in cui si giunge a tali conclusioni. Fermo restando che ai singoli componenti lo Stato-Persona la Chiesa si presenta immediatamente nella sua intrinseca bontà soprannaturale (e perciò, in questo senso, deontologicamente), non è direttamente in nome degli ammaestramenti storico-sociologici che si possono vendicare pubblicamente i diritti della Chiesa, ma appellandosi — in ogni singolo Stato — a precisi dati statistici, ai diritti storico-avventizi, nonché alla irrecusabile condizione di Ordinamento Giuridico Primario della Chiesa Cattolica, culminando — se è possibile — nella considerazione della sua realtà soprannaturale. Ora, di tutto questo non compare neppure un cenno nel lavoro del Bellia.

In particolare poi, prescindendo dall'inconcludente allacciamento della dottrina sturziana con la *Historia Fontium* (pp. 185-186), non sappiamo davvero quale... conclusione si debba trarre dalla « conclusione » II circa l'apporto della sociologia sturziana al Diritto Pubblico Ecclesiastico, esposta in questi termini: « La Sociologia di D. Luigi Sturzo dimostra "sociologicamente" che la Chiesa è una "forma fondamentale del vivere sociale", l'unica voluta da Dio, fondata da Cristo, per la salvezza degli uomini: forma fondamentale, organica, visibile, permanente, universale » (p. 186); notando che, se non ci è sfuggito, nelle pagine precedenti non è riportato questo pensiero di D. Sturzo, e che perciò esso rimane senza la dovuta citazione.

Nè minor sorpresa causa questa apodittica dichiarazione dell'A.: « Chiesa e Stato sono in un rapporto di perenne dualismo, di tacito o aperto antagonismo » (p. 186).

Oltre a queste osservazioni polarizzate verso l'impressione fondamentale esposta inizialmente, ci permettiamo ancora di esprimere qualche altra marginale. Per comodità del lettore profano, l'A. avrebbe fatto bene a completare il titolo del volume di P. Lo Grasso: *Ecclesia et Status* (p. 32) con il sottotitolo *Fontes selecti* onde non indurlo a ritenere che quest'opera abbia l'indole per es. di quella del P. Bender, con cui si inizia la lista n. 8 della bibliografia. Il correttore delle bozze doveva correggere Tung in Iung (p. 32) e spostare l'opera di Balladore-Pallieri (ivi) dopo la linea che divide in due sezioni la lista bibliografica n. 8. L'A. poi poteva riscontrare che nel citare i suoi due articoli sullo *Stato nel pensiero di D. Sturzo* ha ommesso di indicare l'anno in cui sono apparsi su « Idea », ecc.

A pag. 62 alle parole di D. Sturzo: « Alla visione irenica di una società perfetta, sia storico-ideale, sia finalistica », l'A. avrebbe potuto aggiungere opportunamente, almeno in nota, una chiosa circa il significato ben definito che nel Diritto Pubblico Ecclesiastico si dà alla locuzione: « Società Perfetta » (nè basta a supplire questa omissione la nota 9 della p. 92). Non ci sembra troppo nitido, sebbene stampato in corsivo, quanto l'A. afferma a pag. 158: « Anche quando i rapporti fra Stato e Chiesa sono stati rotti sul terreno politico e negati su quello giuridico, la Chiesa è stata sempre per i fedeli il simbolo della unificazione interiore della coscienza naturale con la soprannaturale », perchè non è facilmente intuibile ciò che l'A. intende per « coscienza naturale » e per « coscienza soprannaturale ». Nè risulta più chiaro, in sede non teologica, che « l'aspetto caratteristico ed essenziale del Cristianesimo (sia quello di) religione rivelata, personale, universale » (ivi).

Qua e là poi fa capolino una certa enfasi che obbliga a soffermarsi per discernere la sostanza dalla forma; e alcune ripetizioni sembrano superflue.

Prescindendo però dalle osservazioni circa un più rigoroso passaggio dalla dottrina sociologica a quella giuridica (osservazioni che peraltro possono essere motivate da una nostra visuale del problema), non possiamo non confermare il giudizio positivo sulla utilità e sull'interesse della pubblicazione.

EMILIO FOGLIASSO



DORIUS MARIA HUOT, S. M. M., *Bonorum temporalium apud Religiones administratio ordinaria et extraordinaria*, Roma, 1956, pp. xiv-80.

Segnaliamo con piacere questo studio sull'amministrazione dei beni temporali dei religiosi, argomento che riveste speciali difficoltà, anche per le differenti legislazioni particolari. L'A. però non vuole entrare ad analizzare le differenti forme di amministrazione presso le varie religioni, ma considera gli aspetti più generici dell'amministrazione dei beni temporali. Lo studio già pubblicato in varie puntate nella rivista « Commentarium pro Religiosis » negli anni 1954-1955, viene ora raccolto in un volumetto di 80 pagine, diviso in quattro capitoli.

Nel Capo I, che tratta dell'Oggetto dell'amministrazione, cioè della materia da am-

ministrare, l'A. esamina anzitutto la nozione di patrimonio ecclesiastico, sostenendo a ragione l'identificazione del patrimonio ecclesiastico con il complesso dei beni ecclesiastici, contro l'opinione di quelli che considerano i beni ecclesiastici come una parte soltanto del patrimonio ecclesiastico. Nel medesimo capitolo l'A. si sofferma a studiare la divisione fondamentale tra patrimonio stabile e patrimonio libero, ed esamina i criteri per stabilire se determinati beni fanno parte del patrimonio stabile oppure del patrimonio libero. Detti criteri non sono posti con troppa chiarezza poichè certe affermazioni non sono sostenibili come vengono enunciate, però nella trattazione stessa esse vengono corrette e precisate. Per esempio non è vero che ci siano dei beni che per loro natura appartengono al patrimonio stabile (p. 13). Infatti la natura dei beni può solo darci una presunzione in caso di dubbio, ma il *criterio vero* per la divisione suddetta è la *destinazione dei beni*.

Nel Capo II, l'A. tratta dell'*Attività amministrativa* ed esamina il principio giuridico dell'equiparazione delle persone morali ai minori, con le conseguenze che da questo principio ne derivano, in quanto gli amministratori dei beni ecclesiastici vengono in qualche modo assimilati ai tutori. Posta questa assimilazione, l'A. viene a determinare il concetto di amministrazione in senso stretto, che definisce « Bonorum temporarium asservatio fidelis ac frugifera ab agente legitimo » (p. 38). Stabilita questa nozione di amministrazione, l'A. passa ad esaminare la divisione fondamentale tra amministrazione *ordinaria* e *straordinaria*. Veramente la logica ci farebbe supporre che la divisione tra amministrazione ordinaria e straordinaria, o se si preferisce tra atti di amministrazione ordinaria ed atti di amministrazione straordinaria, sia una divisione che rientra nel concetto di amministrazione prima stabilito, ma non è così. Il concetto di amministrazione viene identificato con l'amministrazione ordinaria, mentre l'amministrazione straordinaria non si può chiamare amministrazione se non in senso analogico. « Administratio ordinaria identificatur cum ipsa administratione formaliter, stricto sensu, sumpta; omnis administratio quae sit formaliter talis erit administratio ordinaria. Administratio extraordinaria potius erit reputanda dispositio bonorum et non nisi lato sensu, vel analogice, administratio dici valet » (p. 45).

Soprattutto l'A. si sforza di stabilire il *criterio di distinzione* tra gli atti di ordinaria e straordinaria amministrazione. Egli

critica giustamente il criterio della *licenza* richiesta, come pure quello della *frequenza* o *regolarità* degli atti, e stabilisce come criterio di distinzione la *natura dell'ufficio di amministratore*. « Quod criterium habendum videtur ex natura muneris administratoris et ita enuntiari potest: *administratio ordinaria est illa quae continetur in potestate seu intra limites muneris administratoris; extraordinaria vero, quae hos limites transgreditur* » (p. 42). L'A. determina l'ufficio dell'amministratore in astratto, dicendo: « Administratio ordinaria est illa quae ordinatur ad conservationem, fructificationem et meliorationem patrimonii stabilis; administratio extraordinaria est illa quae ordinatur ad modificationem ipsius patrimonii stabilis » (p. 42). Questo criterio però viene criticato dal Gutiérrez come incompleto, perchè si limita ad esaminare gli atti in relazione al patrimonio stabile e non considera il patrimonio libero; inoltre, afferma il Gutiérrez, l'ufficio dell'amministratore non può essere determinato in astratto, poichè lo stesso atto può essere per un amministratore di ordinaria amministrazione, mentre per un altro sarebbe di straordinaria amministrazione in quanto eccedente i limiti del proprio ufficio. (GUTIÉRREZ, in: *Acta et Documenta Congressus generalis de Statibus perfectionis*, Romae, 1950, vol. I, pp. 561-565).

Nel Capo III l'A. tratta degli *Amministratori nelle Religioni*, considerando soprattutto chi sono in concreto questi amministratori e qual'è il loro potere. Egli esamina la differenza di poteri del semplice amministratore e del Superiore religioso: al primo spettano gli atti di ordinaria amministrazione, al secondo anche gli atti di straordinaria amministrazione, sempre naturalmente a norma delle singole Costituzioni. In particolare l'A. esamina il potere dei Superiori maggiori in relazione ai beni delle singole case e sostiene il potere dei medesimi di trasferire per il bene comune, in virtù della loro autorità, i beni da una casa all'altra, *salva sempre la volontà degli oblati*.

Nel Capo IV, l'A. passa ad esaminare in particolare alcuni atti di amministrazione che presentano speciali difficoltà. Egli tratta dell'*alienazione* dei beni, delle *obbligazioni* che vengono equiparate alle alienazioni agli effetti delle formalità richieste, della *collocazione* dei beni e delle *spese* che appartengono alla amministrazione ordinaria o straordinaria. Tutte queste questioni sono di grande interesse teorico e pratico e su di esse esistono molte opinioni divergenti.

Presentiamo quindi volentieri questo studio a tutti quelli che si interessano di diritto amministrativo o debbono amministrare beni ecclesiastici.

U. OLIVERO

Filosofia

MAURICE VANHOUTTE, *La Méthode Ontologique de Platon*, Publications universitaires de Louvain, Lovanio, 1956, pp. 182.

Il lavoro si può considerare come una premessa ad ulteriori studi sulla gnoseologia platonica: è ovvio infatti che la dottrina delle idee costituisce l'introduzione indispensabile alla teoria della conoscenza; l'A. anzi procede oltre, e dichiara, contro una tesi del Kucharski, che lo studio degli aspetti psicologici del problema delle idee sia incompleto rispetto all'analisi metafisica del valore della realtà (sia ideale che sensibile).

La tesi dell'A. parte da alcuni postulati, come ad es. la distinzione di due gruppi di dialoghi platonici divisi in « dialoghi della maturità » (*Fedone*, *Convito*, *Repubblica*, *Fedro*) e « dialoghi della vecchiaia » (*Parmenide*, *Teeteto*, *Sofista*, *Politico*, *Filebo*) colla conseguente inutilizzazione degli altri, anche importanti; ancora, è ammessa una radicale trasformazione dottrinale dal platonismo del primo gruppo al secondo, tanto che il *Parmenide* è considerato come una tappa sconvolgente nel pensiero di Platone; inoltre l'A. pensa contro il Goldschmidt che la dottrina delle idee si coglie meglio più attraverso il « metodo ontologico » che attraverso lo studio dello sviluppo spirituale del maestro greco.

Che cosa sia questo « metodo ontologico » è dichiarato dallo stesso A. nella introduzione ove egli afferma che bisogna badare alle « intenzioni » che animano Platone innanzi al problema delle idee; il metodo dunque altro non è che il vario atteggiarsi del filosofo greco innanzi alla realtà ideale e sensibile; il quale perciò vale assai di più per la ricostruzione del platonismo, delle aperte dichiarazioni riguardanti direttamente la consistenza e natura delle idee.

Il processo delle « intenzioni » viene così effettuato sui soliti elementi della « scepsti » platonica (per dirlo con una pregnante espressione del nostro Stefanini, che però l'A. ignora completamente): l'« ipotesi », la reminiscenza, le idee, la partecipazione, l'ascesa e la discesa, l'intuizione, la divisione e la sintesi, il mito e il logo.

Da questa analisi l'A. ricava che il metodo

ontologico non è unico poiché Platone rivela due atteggiamenti o « intenzioni » diverse innanzi al problema delle idee: uno intuitivo e uno dialettico. Contro il Shorey (*The unity of Plato's thought* — 1923) l'A. si pronuncia in favore perciò di una evoluzione (Rodier, Brochard) o rivoluzione (Bonitz, Zeller, Ritter, Gomperz) del pensiero platonico, sicché se la questione venga proposta nel settore metodologico, non si può accettare la tesi di A. J. Festugière proposta già nel 1936 nella quale si propugna l'unità dottrinale e metodologica nella questione delle idee.

Da questo doppio volto del platonismo e dalla « duplicità » del metodo ontologico, sul quale non è il caso che indugiamo più a lungo, l'A. rivendica una parziale veridicità al valore storiografico di Aristotele nei riguardi del platonismo tardivo e viene così attenuata la ben nota tesi negativa del Cherniss.

Da questi cenni è ovvio che il lavoro è rivolto agli specialisti; esso infatti conclude solo attraverso una minuta analisi di testi, di passi comparati, di raffronti e sottolineature. Due osservazioni sono maturate dalla lettura di questo volume: 1°) non si capisce come mai siano stati trascurati completamente tutti i dialoghi anteriori al *Fedone*; è vero, sì, che la dottrina delle idee è proposta perentoriamente dal *Fedone* in poi; tuttavia anche i dialoghi anteriori possono essere indicati per lo studio del metodo. 2°) l'A. non ha messo in debita luce il valore dell'« eros » platonico come metodo ontologico; nel *Fedro* la quarta « divina follia » si riporta indietro all'« eros » del *Convito* stabilendo così una unità metodologica di notevole interesse: noi vorremmo dire che non l'« eros » è nel metodo ontologico (come sembra alludere l'A.) ma al contrario è il metodo che deve essere ricondotto all'« eros ». Queste osservazioni non intendono affatto sminuire il valore di questo studio che senz'altro riteniamo diligente accurato e preciso.

DARIO COMPOSTA



RODOLFO MONDOLFO, *Alle origini della filosofia della cultura*, Bologna, 1956. Ed. « Il mulino », pp. 190, L. 1300.

Questo volume, pubblicato in lingua spagnola nel 1942, è stato tradotto e aggiornato dallo stesso A. in questa prima edizione italiana, ed acquista un valore e significato proprio, non per la mole, ma per

le idee programmatiche proposte, per il prestigio e competenza che l'A. si è acquistato non solo in Italia ma anche all'estero, e per l'autorità che questo volume ha subito guadagnato nei circoli culturali.

Se si dovesse esprimere in poche parole lo scopo del libro, si direbbe che esso tende alla dimostrazione della tesi seguente: la filosofia non è un sistema di idee astratte logicamente coerenti, ma cultura, ossia totalità degli aspetti umani vitali, organicamente progredienti nella storia in contrasto colla natura, intendendo la natura come il grande ignoto verso la cui conquista l'uomo è proteso nel fluire dei secoli; insomma la cultura è perciò la vera filosofia è umanissimo progressivo.

Questa tesi è esposta e variamente proposta nei sei saggi di cui si compone il lavoro. 1) Il primo saggio che occupa metà del volume reca il titolo: « Natura e cultura alle origini della filosofia ». In esso l'A. dimostra contro la comune esegesi storiografica che la prima filosofia greca sentì se stessa più come cultura (tecnica, socialità, medicina, lavoro) che come astratta e solitaria speculazione della natura. 2) Il secondo saggio del titolo: « Suggerimenti della tecnica nelle concezioni dei naturalisti presocratici » fa un passo avanti nella dimostrazione della tesi poichè non solo è ribadita la falsità della tesi del naturalismo esteriore dei presocratici ma è affermata la priorità cronologica della conoscenza dell'umano rispetto alla conoscenza della natura. 3) « Platone e il concetto unitario di cultura umana » è il terzo saggio in cui si afferma che il dualismo platonico va soprattutto inteso come interna contraddizione al pensiero del grande filosofo greco non già in riferimento diretto al binomio mondo-idee o spirito-materia, bensì alla opposizione tra i due binomi contemplazione-conservatorio politico e tecnica-progresso. Si arriva così al quarto saggio: « Lavoro manuale e lavoro intellettuale dall'antichità al Rinascimento » con cui l'A. dimostra che il dualismo greco favorevole ora al primato dell'intelligenza pratica (Anassagora, sofisti, cionici) ora al primato dalla intelligenza speculativa (Platone, Aristotele) si risolve nel Rinascimento ossia all'epoca che afferma il mutuo condizionamento della tecnica e dell'intelligenza in quanto il lavoro manuale deve essere illuminato dall'intelletto e la speculazione si traduce nella storia in termini tecnici e produttivi e progressivi. Il quinto saggio non ci riguarda da vicino poichè si mantiene su linee generiche; al contrario il sesto, dal titolo « Storia e filosofia », corona

la tesi con alcune riflessioni finali di grande interesse: la filosofia è cultura in progresso. A ciò — dice l'A. — era in parte giunto Aristotele colla ben nota dottrina dei ritorni ciclici delle civiltà; ma questa concezione del progresso della cultura acquista senso storicistico definito solo nel mondo moderno (G. Bruno, Spinoza, Vico, Hegel, Marx di cui è esaltato come geniale il concetto di lotta); sicchè la filosofia non è tanto identità della Storia colla filosofia (egli afferma) ma piuttosto unità: la filosofia è storia e la storia è filosofia se si intenda rettamente il significato di « cultura » la quale perciò è tale solo se ha coscienza di sé, ossia se sa corrispondere agli interessi vivi e presenti del suo tempo (contemporaneità della cultura) e se ne coglie i problemi emergenti nelle singole dimensioni della Storia (problematicità della cultura). Volendo ora dare una valutazione a questo volume, ne affermiamo il rigore e la scioltezza, sicchè se la profondità del pensiero è alleggerita e illeggiadrita da un discorso fluido e avvincente, la varietà dei temi rende facile il ragionamento.

Tuttavia non pensiamo che la tesi dell'A. convinca sia nella sua formulazione generale sia nei singoli momenti dimostrativi.

Egli infatti condanna la metafisica, compresa quella marxistica per chiudersi in un relativismo storicistico e immanentistico che egli appella « prospettivismo » ma che meglio si potrebbe appellare « marxismo liberale » o « praxismo romantico », (sotto questo aspetto la prefazione di R. Treves finisce per apparire più una propaganda murale che una chiarificazione). Orbene ogni relativismo o si riduce al silenzio da se stesso oppure per forza ripropone una metafisica: cosa appunto che l'A. fa quando insegna l'« assolutezza » e l'eternità della « cultura ».

Da questo prospettivismo assolutistico emerge l'unilateralità e perciò la insufficienza dimostrativa di alcune valutazioni particolari; così ad es. il pensiero greco e in particolare quello presocratico è visto solo sotto l'aspetto della « cultura » come risulta dal silenzio sulla filosofia eleatica; si direbbe che come i matematici interpretano i presocratici *sub specie numeri* (cfr. il volume di Enriques e Mazziotta) e gli idealisti, *sub specie Spiritus* (cfr. Hegel), così i marxisti vedono solo le cose *sub specie laboris*.

Nè vale la scusa che si ci limita solo alla cultura; non è forse cultura la logica e la metafisica eleatica? Da questa unilateralità derivano apprezzamenti poco convincenti come ad es. l'esaltazione di Anassagora come primo filosofo del lavoro senza che

si ponga in rilievo la importante parte del Nous; parte, che nel Diels occupa il posto precipuo e che non accennata può creare l'idea che la famosa «mano» che distingue l'uomo dai bruti finisce per assorbire tutto il pensiero del filosofo di Clazomene. Così si esaltano i cinici come «i filosofi del proletariato greco» (Schuhl). In verità non si vede come abbiano contribuito alla vera «cultura» greca colla loro vita oziosa ed errabonda.

Di questo passo il «prassismo progressivistico» finisce per tracciare anche le linee divisorie delle filosofie progressive conservatrici: così Platone è filosofo della reazione e del conservatorismo (114); alla dimostrazione della tesi l'A. si compiace di trovare i testi (del resto non numerosi e tutt'altro che convincenti); sarebbe forse stato conveniente ammettere con maggior vigore anche la tesi opposta presente in Platone (nel solo *Politico* è affermato il perpetuo fluire delle istituzioni e la disuguaglianza delle classi sociali — 294 b; è detto che l'imitazione del governo divino è norma di rigenerazione sociale — 300 c; è affermato che il travaglio politico e associativo si risolve più che colla servilità ottusa alle leggi scritte coll'obbedienza a quelle eterne — 295) e soprattutto conveniva forse guardare i dalla tesi: metafisica platonica = conservatorismo politico. Non è provato che gli spunti conservatoristici citati dall'A. dipendano dalla concezione filosofica.

Anche Aristotele subisce la «colorazione» voluta: infatti è lodato perché colla sua teoria dei ritorni ciclici della civiltà, prelude allo storicismo moderno (p. 170); ma intanto si afferma che la sua filosofia è immobilistica a causa della dipendenza totale delle cose dal Motore immobile che tutto predispone e dirige. Come si vede, anche qui è applicata la tesi che Metafisica significa conservatorismo e immobilismo; tesi questa che è stata confutata da Adriano Bausola nell'articolo: «La teologia aristotelica e il valore dell'attività noetica» nel volume *Aristotele nella critica e negli studi contemporanei*, Milano 1956, pp. 26-70.

Questo materialismo esegetico appare perciò (logicamente) come insegnamento dottrinale in molti punti del volume (l'uomo è un animale sottoposto alle leggi biologiche p. 80 — e le stesse leggi giuridiche altro non sono che integrazioni della legge cosmica materiale).

Saggio dunque vigoroso e coerente, ma — ripetiamo — unilaterale e quindi non convincente.

DARIO COMPOSTA

ROBERTO PAVESE, *La logica sintetica e la storia della filosofia*, Cedam, Padova, 1956, pp. 241, L. 2500.

L'A. riprende il tema esposto in altri volumi precedenti per la fondazione di un suo sistema filosofico. Il discorso inizia con una serie di postulati di tipo geometrico e prosegue per tutta la prima parte del volume con considerazioni di indole matematica scientifica e filosofica. Se bene abbiamo inteso (dato che il linguaggio è alquanto astruso), l'A. intende dimostrare la validità della metafisica contro l'idealismo, l'ateismo e l'indifferentismo teoretico. Solo che tale metafisica è ben lungi dall'allacciarsi alla tradizione classica: infatti oltre a reminiscenze neo-platoniche pitagoriche e leibniziane, l'A. sembra rinnovare non poche tesi kantiane. Negata la creazione e ridotto il mistero della Trinità ad un incompleto principio metafisico, egli fonda la metafisica sul concetto di Sostanza ossia su quella realtà primigenia anteriore e «cronotopica» al divenire che è essere e nulla, finitezza e infinità, punto inesteso e principio di estensione, materia e spirito ecc. Nella seconda parte si passa ad una rassegna dei principali filosofi del pensiero occidentale allo scopo di scorgere lo sviluppo delle idee anticipate nella prima parte.

Per quanto le intenzioni dell'A. siano lodevoli, tuttavia non crediamo che con questo volume si difenda il valore della metafisica autentica.

DARIO COMPOSTA



FR. TOMÁS DE LA CRUZ, O. C. D., *El amor y su fundamento ontológico según santo Tomás*. Estudio previo a la teología de la caridad. Roma, 1956, pp. 81.

El presente trabajo es un extracto de la tesis doctoral que su autor presentó en la Facultad de Teología del Angelicum. En este fascículo se ha limitado a trazar las líneas fundamentales de la metafísica tomista del amor, presupuesto imprescindible para la comprensión de la teología tomista de la caridad.

Tras una breve alusión a la división del amor (natural, sensitivo y racional), se analiza la estructura de la pasión, como preámbulo para comprender la concepción del amor-pasión o amor sensitivo. A continuación el autor de este estudio pone de relieve el aspecto metafísico, físico y psico-

lógico de este amor: acto que perfecciona nuestra potencia apetitiva, mediante su información por un bien (coaptación afectiva), originando una tensión de nuestro apetito hacia ese bien, movimiento tendencial que es acompañado de una complacencia, que no es el disfrute del bien a que se tiende, sino el goce concomitante a todo obrar perfeccionador de un ser. A continuación examina la interpretación del P. Simonin, que pretendió entrever en el pensamiento tomista una evolución de una concepción estática, terminal del amor, a otra más rica de dinamismo y que asignaba al amor un cometido de importancia transcendental en todo el apetecer humano. El P. Tomás prueba lo infundado de esta interpretación; en este punto lo único que se puede admitir es un cierto progreso en la exposición tomista que se va haciendo cada vez más precisa y clara. Sobre esta primera parte de este trabajo, permitámenos una observación: en los diversos puntos en los que se trata del amor en cuanto es una información del apetito (pág. 23, págs. 34-42), no queda suficientemente explicada la naturaleza y esencia propia de esta información y sus relaciones con las otras informaciones que se admiten en la síntesis tomista, especialmente la de la inteligencia. De las diversas explicaciones que presenta el autor de este estudio no nos parece que se pueda sacar una idea clara y precisa de lo que es esta información del apetito por el bien.

La segunda parte de este trabajo intenta determinar el fundamento y los elementos constitutivos del amor-afecto o amor racional. El fundamento inmediato del amor es la semejanza; esta semejanza viene explicada como unidad ontológica, superior a la puramente individual, como connaturalidad. También aquí hubiera convenido explicar más detalladamente la naturaleza de este concepto clave en la metafísica tomista del amor; tanto más que entre los estudiosos tomistas hay una rica gama de opiniones al respecto. Ya el P. Rousselot intentó explicar esta semejanza con la doctrina del todo y la parte; el P. Keller como conveniencia en la participación de una misma perfección, interpretación aceptada fundamentalmente por los PP. Heris, Lavaud, Stevens y en parte por el P. Conconnier; mientras que el P. Gillon interpreta esta « similitud » en el sentido de una posesión en común de un mismo bien. A nosotros la interpretación del P. Keller nos parece la más conforme con los textos tomistas y la más coherente con todo el pensamiento metafísico del Doctor Angélico.

De mucho interés nos parece el análisis de los elementos constitutivos esenciales del acto de amor y las relaciones que existen entre el amor de concupiscencia y benevolencia. Sobre todo en este último punto este breve trabajo ha logrado reconstruir el proceso del pensamiento tomista sobre el amor, que se fué perfeccionando hasta lograr hacer una síntesis perfecta dentro de la cual encajan perfectamente tanto el amor de concupiscencia como el de benevolencia, estructurando ambos el acto de amor.

Esperamos que el autor de este extracto publique cuanto antes el estudio completo que ha preparado sobre la teología de la caridad; con este preámbulo filosófico podrá hacer una límpida, rica y profunda exposición de la concepción tomista de la reina de las virtudes.

JOSÉ M. SÁNCHEZ-RUIZ



ATTI del Congresso internazionale di Filosofia Antonio Rosmini, a cura di M. F. SCIACCA, Firenze, Sansoni, 1957; 2 voll. di complessive pp. 1253.

300 Congressisti, delegati di 17 nazioni e rappresentanti di 40 Università italiane ed estere, più di cento tra relazioni, comunicazioni e interventi nelle discussioni, sono gli imponenti dati statistici del Congresso tenuto a Stresa-Rovereto dal 20-26 luglio 1955 in occasione del centenario della morte di A. Rosmini.

Gli *Atti* che in veste elegante e accuratissima raccolgono relazioni e discussioni costituiscono la prova dell'importanza storica del convegno. A ragione U. Spirito affermava che nessun storico serio che si occuperà d'ora in poi di Rosmini potrà prescindere dal quadro delle interpretazioni italiane ed estere contenute in queste pagine. « Accanto alla letteratura rosminiana di un secolo si porrà la letteratura rosminiana del 1955, che del secolo rappresenterà la sintesi e il punto di sbocco » (p. 1184).

Accrescono l'interesse della pubblicazione, egregiamente curata dal Prof. Sciacca, che del Convegno è stato l'intelligente e appassionato artefice, l'estrema varietà delle posizioni rappresentate e la più completa libertà di critica e discussione, che mai offusca l'unanime rispetto e ammirazione per l'Uomo.

Questa pubblicazione, che tra tutte quelle occasionate dal centenario, è la più co-

spicua, contribuirà certamente ad accrescere l'interesse per il messaggio rosminiano e ad approfondire ulteriormente il colloquio « interpretativo, critico e attualizzante » (per usare le felici espressioni del compianto Prof. Stefanini) iniziato con tanta serietà nelle giornate di Stresa.

G. MATTAI



E. Rossi, *Il pensiero politico di Jacques Maritain*, Milano, Ediz. Comunità, 1956, pp. xv-313.

Un volume interamente consacrato al pensiero politico di Maritain, costituisce ad un tempo un'autentica attrattiva sia per lo studioso che ne desidera l'approfondimento sereno, sia per l'uomo di azione, che alla trama suggestiva delle idee del Filosofo voglia ispirarsi, ed una testimonianza della comune, profonda ammirazione per l'illustre Tomista, della cui conversione è attualmente in corso l'anno cinquantenario.

L'opera del Rossi risponde egregiamente a tali scopi e non delude le aspettative. In un terreno che presentava singolari difficoltà nella parte espositiva e soprattutto nella valutazione, il Ch.mo A. si è saputo muovere con grande equilibrio e raro senso del limite. Pur non facendo mistero della propria sincera simpatia per l'insieme della concezione maritainiana e per l'anima che la ispira, il Rossi, anche a prescindere dalle ultime polemiche, si rende perfettamente conto delle perplessità che taluni punti, anche fondamentali, destano nel filosofo, che tutto voglia criticamente giustificare, dei pericoli « virtuali » di aberranti interpretazioni, nonchè dell'ineliminabile rinvio al teologo per un giudizio definitivo sulla possibilità di una piena conciliazione di alcune prospettive maritainiane con l'ortodossia cattolica.

Dopo una pregevole introduzione che permette di individuare le principali tappe del pellegrinaggio spirituale e culturale del Maritain e del progressivo emergere del suo interesse per i problemi politici, l'A. tenta una esposizione organica della concezione politica del Maritain, tenendo presente la sua vasta produzione, ma soprattutto la grande sintesi *Umanesimo integrale* (che rimane il capolavoro del Filosofo francese) fino all'opera più recente *l'Uomo e lo Stato*. Il Rossi non segue minutamente le evoluzioni di questo pensiero politico, ma, pur segnalando i mutamenti più rilevanti, si

preoccupa piuttosto di fissarne la logica d'insieme, armonizzando chiarezza, brevità e fedeltà.

Nel primo capitolo, dedicato all'umanesimo, si individuano i capisaldi metafisici della filosofia politica di Maritain, rendendo agevole la comprensione degli ulteriori sviluppi e dell'unità profonda che insieme li salda.

Naturalmente l'interesse maggiore è offerto dall'ultima parte in cui il Rossi si cimenta nell'arduo compito della valutazione. Il pensiero del Maritain, come è noto, non solo al presente, ma anche in addietro, è stato « segno di contraddizione ». L'A. debitamente informato di queste ardenti polemiche, ne ragguaglia il lettore riferendosi a quelle che più direttamente concernono il settore politico, sottraendosi sempre alla tentazione di scendere in lizza con autori che, non infrequentemente, danno saggio di faziosità partigiana e di vistosi fraintendimenti.

Secondo il Rossi, la filosofia politica di Maritain è fondata su di un tomismo non « archeologico », ma vitale ed aperto, inteso cioè come *filosofia della natura*, (perfezionata, ma non distrutta dalla Grazia), *filosofia della esistenza* (intenta a coglierne realisticamente il mistero, a far presa, insieme articolatamente e sinteticamente, sulla sua integralità), e, almeno in potenza come *filosofia della storia* (p. 229).

Basato su tali presupposti, il pensiero politico maritainiano rappresenta il più coraggioso sviluppo di un'intuizione tomista e cioè la *specificità e dignità di una sfera naturale di valori*. Questa concezione politica pare possa compendiarsi in tre momenti:

a) affermazione di un'unitaria e oggettiva gerarchia di valori finalizzati al sovrannaturale (in polemica con la filosofia e civiltà postmedievale);

b) riconoscimento della specificità e dignità del temporale nelle sue singole sfere relativamente autonome (accoglimento condizionato di una fondamentale istanza del pensiero moderno);

c) ricerca di una nuova sintesi che riconquisti l'unità e la subordinazione al fine ultimo soprannaturale su basi modernamente articolate (pp. 230-231).

Che giudizio portare su questo tentativo di concedere al naturale il massimo di autonomia compatibile con un ordinamento che continui ad avere per vertice il soprannaturale? Cosa pensare della lunga e impegnativa risposta che il Maritain dà alla nobile esigenza di lievitare prevalentemente

ab interno l'ordine politico e l'intera civiltà moderna?

L'A., di fronte a questi interrogativi, di cui avverte in pieno l'urgente attualità, assume un atteggiamento di grande cautela. Senza lanciarsi in proposizioni troppo asseveranti, il Rossi si limita a segnalare aspetti positivi, difficoltà e perplessità, rinviando, come già notavamo, al Teologo per una risposta definitiva.

Gli aspetti positivi sarebbero da ricercarsi nella delineazione di un *umanesimo teocentrico*, equidistante dal separatismo liberale e dal soprannaturalismo confusionario; nella costante difesa ed esaltazione della persona, la cui libertà e fini « infravalenti » assumono autentica consistenza; nel vivacissimo anelito alla rigenerazione cristiana del mondo non per via di sovrapposizioni o di estrinseco dominio, ma per via interna per l'appunto di penetrazione e di lievitazione; nella distinzione tra Cristianesimo e Cristianità (distinzione che lo stesso Pontefice Pio XII ha richiamato nel suo recente discorso al X Congresso internazionale di scienze storiche del 7 settembre 1955); nell'esigenza di una politica cristiana nel suo ordine, non solo per via istituzionale formale e al vertice, (e quindi estrinseca e farisaica), ma per intima convinzione.

La divisa « distinguere per unire », che fa da sottotitolo alla famosa opera *les degrés du savoir*, deve sempre essere tenuta presente da chi voglia portare un giudizio equanime sulla filosofia maritainiana e comprenderne l'intimo senso.

Non mancano tuttavia pericoli « virtuali », oscurità e fonti anche gravi di perplessità.

Talune espressioni potrebbero prestarsi ad interpretare l'umanesimo in senso naturalista, esasperando l'autonomia del temporale; del pari lettori sprovveduti potrebbero cedere alla tentazione di giudicare il cristianesimo in termini puramente politici, come mero « fermento temporale ».

Ma perplessità più notevoli sorgono, sempre secondo il Rossi, nella concezione della « fede democratica » soprattutto per quanto concerne l'applicazione analogica dei principi assoluti. Pur essendo chiaramente escluso un assoluto relativismo, rimangono dei dubbi circa l'interpretazione del valore assiologico delle diverse tappe storiche. Infine nella grave questione dei rapporti tra Stato e Chiesa e della tolleranza, il pensiero di Maritain appare ondeggiante tra espressioni che si richiamano alla dottrina tradizionale della *tesi* e della *ipotesi* ad altre che, invece sembrano preludere a posizioni più avanzate, in cui le libertà (e in

particolare la « libertà religiosa ») appaiono come dati da rispettare in assoluto.

Ci pare utile chiudere questa breve recensione, richiamando alcuni punti che il Rossi ritiene di competenza teologica, per risolvere la questione della ortodossia o meno del Maritain.

« 1) La concezione dell'analogia in luogo del rapporto tesi-antitesi e la cernita dei principi essenziali da applicarsi appunto analogicamente, anche se costituiscono posizioni innovatrici rispetto alla formulazione tradizionale, sono compatibili in blocco con la sostanza irrinunciabile della dottrina cattolica su questo punto? »

2) La stessa compatibilità vale specificatamente per il sistema di nuova applicazione di quei principi, teorizzato da Maritain? dico, proprio in quanto sistema elevato a disciplinare, un modo tipico e storicamente adeguato, un intero periodo di civiltà, al di là quindi di una considerazione di opportunità puramente contingente ed empirica...

3) In via subordinata, ammesso in ipotesi che si dovesse rispondere negativamente ai primi quesiti, quale parte delle istanze Maritainiane sul problema religione-società potrebbe essere ugualmente recepita nella dottrina cattolica, nell'ambito delle sue tradizionali enunciazioni e nei limiti della loro elasticità di interpretazione e di sviluppo potenziale? » (pp. 265-266).

Aver richiamato i pensatori cristiani a questi problemi di fondo ed essercivisi tuffato dentro con coraggioso entusiasmo resta un merito incontestabile di Maritain. Dobbiamo esser grati anche a coloro che, come ha fatto il Rossi in questa pregevole opera, senza cedere ad intempestivi e poco corretti ardori polemici, spianano la via ad ulteriori approfondimenti, in mancanza dei quali anche l'azione politica dei cattolici rischia di non sapersi più adeguatamente inserire nella complessa realtà sociale odierna.

G. MATTAI



A. MARC, *Dialectique de l'agir*, Lyon, Vitte, 1954, pp. 585.

Il volume, già assai noto ed apprezzato, conclude una trilogia filosofica, frutto di lunga e appassionata meditazione. Ciò che caratterizza quest'opera (e gli altri due volumi del Marc: *Dialectique de l'Affirmation* e *Psychologie réflexive*) è la chiarezza metodologica, il rigore metafisico, l'apertura

storica (soprattutto al pensiero moderno, cui si fa continuo riferimento) nonché un vivido sapore esistenziale che rende immediata e palpitante la vitalità, intima dei problemi filosofici.

Più che come libro di testo, essendo alquanto difficile per studenti e assai diffuso, ci pare che lo studio del Ch.mo A. possa riuscire particolarmente utile ai docenti di materie filosofiche, dal punto di vista sia speculativo che storico.

G. MATTAI

Scienze sociali

P. EMILIO SILVA, *Marcelino Menéndez Pelayo* (1856-1956), *Exposição bibliográfica retrospectiva*, Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1956, pp. 119.

Para conmemorar el centenario del nacimiento de Don Marcelino Menéndez Pelayo, la Biblioteca Nacional brasileña organizó en noviembre del pasado año una exposición bibliográfica en su honor, que ha sido la prueba más patente de la fecundidad del Maestro y del interés que su pensamiento y figura han suscitado por doquier. Este volumen es una sobria reseña de las obras presentadas en dicha exposición y a la par una completa bibliografía que prestará un gran servicio a los estudiosos de Menéndez Pelayo. En varias sesiones — obras originales de Menéndez Pelayo, epistolario, biografías y estudio extensos... — se distribuye la rica gama de obras y artículos que se ocupan de la figura o del pensamiento del gran Polígrafo. Nuestra enhorabuena al P. Emilio Silva, Profesor de la Universidad Pontificia de Río de Janeiro y organizador de esta exposición.

J. S.-R.



G. DE ROSA, *Giuseppe Sacchetti e l'opera dei Congressi*. Roma, Studium, 1957, pp. 172.

A cinquant'anni dalla morte del Sacchetti, che è stato una delle personalità più forti e cospicue del movimento cattolico intransigente dal 1860 ai primi del secolo, il De Rosa ci dà questa biografia, condotta con rigore filologico, utilizzando anche documenti inediti conservati nell'archivio di famiglia.

Sono note le posizioni del De Rosa sulla storia del movimento cattolico e in modo

particolare la valutazione che egli fa dell'intransigentismo, considerato come la corrente che, nonostante i suoi eccessi polemici ha avuto la maggior validità.

Il Sacchetti pertanto è visto con vigilata ma evidente simpatia. E senza dubbio di alto interesse rimeditare l'intransigentismo del Sacchetti (e della tendenza a lui affine) per valutarne gli aspetti positivi e negativi.

Come l'A. stesso riconosce, nel Sacchetti giovane (che con ardore straordinario si arruolò nell'esercito pontificio in occasione della presa di Roma) come nell'ultimo Sacchetti dell'*Unità Cattolica* « non n'è molto del senso positivo, del sentimento del concreto storico...; c'è sempre e soltanto una rigida volontà, che esclude il processo dialettico con le cose che sono, e che trae la sua forza, la sua potenza da una negazione integrale della « rivoluzione », assomigliata all'invasione del turco, del mussulmano... Ad ogni modo, rimaneva e rimane cosa indiscussa, nell'atteggiamento romantico e tradizionalista degli intransigenti... la sincerità e l'immediatezza del loro attaccamento alle sorti della Chiesa, la loro devozione sicura e cieca al Papa: sentimenti che finivano per liberare il loro spirito reazionario da ogni possibilità di accusa di carattere classista o interessata » (pp. 42-43). Per quanto l'avversione degli intransigenti della stoffa del Sacchetti alla Rivoluzione (ossia allo Stato liberale italiano), finisca col decadere in una completa e pericolosa sordità per i valori democratici e in un integralismo dannoso sia per la Chiesa che per lo Stato, (e che comunque non toccò le masse rimaste preda del Socialismo), bisogna riconoscere che, sotto l'aspetto sociale, l'intransigentismo protestario di vecchia osservanza margottiana non scese a compromessi col « bigottismo economico » classico e comprese l'esigenza del progresso economico e concreto sul piano degli enti locali.

La biografia di questa nobile figura di giornalista cattolico (fondatore delle *Lettere Cattoliche*, prima rivista dell'intransigentismo veneto sotto il governo dell'Austria, e poi Direttore del *Veneto Cattolico*, della *Lega Lombarda*, della *Voce della Verità* e della *Unità Cattolica*) resa interessante dall'inquadramento storico e dall'uso di documenti in gran parte inediti, si chiude con questo ponderato giudizio:

« Il Sacchetti scompariva quando tutto il mondo della prima intransigenza di origine margottiana, protestaria e astensionista appariva battuto dalla storia. Sacchetti ebbe il tempo di intuire che la intransigenza, in quello che aveva di valido, non poteva

continuare a vivere ignorando i fatti compiuti e tenendo il mondo cattolico in un atteggiamento di rifiuto, di pura negazione del mondo moderno. Ma la sua mentalità preborghese e paternalistica, con ogni probabilità gli avrebbe sempre impedito di fare un passo più avanti e di riconoscere la necessità dell'accettazione della realtà democratica anche da parte dell'intransigenza vecchia maniera » (p. 166).

G. MATTAI

Atti XXIX Settimana Sociale dei Cattolici d'Italia, « Vita economica ed ordine morale », I. C. A. S., Roma 1957, pp. 507.

Il volume degli Atti della XXIX Settimana Sociale dei Cattolici d'Italia (Bergamo, 23-30 Settembre 1956) costituisce una documentazione interessante per conoscere quale sia l'attuale maturazione dottrinale sul difficile problema: « Vita economica ed ordine morale ».

È una testimonianza di serio studio e di valida argomentazione tratta dagli sviluppi più recenti della scienza economica in aderenza alle situazioni economico-sociali contemporanee.

Gli Atti presentano sia argomenti di carattere generale per far cogliere il rapporto tra vita economica e ordine morale, sia studi monografici applicativi con la precisazione dei termini concreti in cui si pone in diverse attività il richiamo alle responsabilità morali circa l'applicazione delle leggi del mercato e della azienda e secondo la destinazione dei beni, nei confronti del salario, del profitto, dell'interesse, della rendita.

Sempre in considerazione delle esigenze che pone l'ordine morale vengono toccati anche problemi del credito e della moneta, dei tributi e delle gestioni di pubbliche imprese.

È dunque anche una presa di posizione nei confronti delle correnti contemporanee e dei loro sviluppi nell'ambito della vita economica in sede ideologica ed in sede applicativa.

Come già i lavori della Settimana hanno interessato largamente l'opinione pubblica, la stampa, e i diversi ambienti, il volume interessa perciò sia lo studioso di scienza economica o di morale, sia gli esperti del mondo economico, delle organizzazioni economiche-sociali, delle istituzioni che mirano all'indirizzo concreto e alla efficiente educazione delle coscienze, sia qualunque sog-

getto economico — produttore, lavoratore, commerciante, consumatore — che desideri sapere quale è nel pensiero dei cattolici italiani la valutazione dei problemi economici di oggi.

G. MATTAI

J. RUMNEY e I. MAYER, *Sociologia, La scienza della società*. Bologna, « Il Mulino », 1955, pp. XXXI-221.

In un Paese come il nostro, ove gli studi di sociologia (intesa come scienza positiva) tardano ad affermarsi e a trovare quel riconoscimento che altrove hanno largamente ottenuto, sarebbe stato meglio presentarsi con un'opera più seria della presente, che è assai modesta, sia dal punto di vista metodologico che informativo. La povertà del contenuto è aggravata dalla siccumera di molte affermazioni, che contraddicendo alla serietà del metodo positivo e superando i confini della scienza, pretendono di rispondere a gravi questioni con superficiali genericità e approssimazioni (cfr. ad es. ciò che si dice della Religione a p. 164).

Pregevole l'introduzione di A. Santucci, il quale, pur facendo gli elogi del volume, si dimostra consapevole dei suoi limiti manualistici e della scorrettezza (e ormai superata) pretesa di assegnare alla sociologia il compito di ricercare i principi più generali che stanno alla base dei fenomeni sociali (p. XXVIII).

G. MATTAI

Collana di cultura economica e amministrativa, diretta dal Prof. ANTONIO TRINCHE-RI ed edita da ALDO SPINARDI - Editore (Corso Matteotti, 30 - Torino).

L'avvenire degli uomini molto dipende dalla loro volontà, sorretta e guidata dalla conoscenza da parte dei medesimi delle condizioni economiche, tecniche e sociali capaci di garantire una società di uomini progrediti materialmente e moralmente, liberi soprattutto dalla tirannia e dal bisogno.

Al fine di rendere accessibile la cultura economica a larghe masse di persone è stata edita questa collana. L'ampio campo della conoscenza necessaria per entrare nel vivo della vita economica contemporanea richiede diverse trattazioni, che però si in-

tegrano a vicenda nell'illustrare gli aspetti generali e particolari, tecnici, sociali e pratici.

La forma dell'esposizione, chiara ed attraente, si accompagna al rigore dei concetti. All'uomo singolo la collana consente una agevole preparazione culturale e politica.

La direzione della collana è stata affidata al Prof. Antonio Trinchieri, che alla preparazione teorica unisce l'esperienza dell'uomo di iniziativa e sensibile ai problemi del nostro tempo.

Ogni volume è stato curato da un esperto che, oltre ad insegnare, applica nella vita economica ed amministrativa la materia trattata.

La collana si compone dei seguenti volumi: I. *Istituzioni dell'economia* (A. Trinchieri). - II. *Amministrazione aziendale* (M. Dante). - III. *Economia del credito* (A. Trinchieri). - IV. *Compendio di organizzazione aziendale* (M. Calimeri). - V. *Commercio con l'estero* (C. Rolle). - VI. *Ordine sociale della ricchezza* (A. Trinchieri). - VII. *Ragioneria industriale e contabilità meccanizzata* (M. Dante). - VIII. *Compendio di organizzazione del lavoro d'ufficio* (M. Calimeri). - IX. *Processo di sviluppo nella economia italiana* (A. Trinchieri).

A. ELLENA



Dizionario di Economia Politica (a cura di

CLAUDIO NAPOLEONI, con la collaborazione di S. Bacchi Andreoli, Th. Balogh, M. Bandini, A. Bertolino, V. E. Bolis, F. Brambilla, G. Bruguier Pacini, M. Bruzio, F. Caffè, V. Cao-Pinna, G. Demaria, M. Di Lorenzo, M. Dobb, A. Fanfani, S. Golzio, S. Guidotti, U. Guiducci, P. Sylos Labini, S. Lombardini, E. Macchiavelli, P. Manes, U. Marchese, G. Olcese, P. Pagani, G. Parravicini, G. Pietranera, E. Rossi, C. Ruini, S. Steve, A. Tatò, R. Zaneletti). Edizioni di Comunità, Milano, 1956, pp. xxx-1722, L. 12.000.

La divergenza di impostazioni ideologiche e metodologiche che rende, al momento, assai problematica una sistemazione teorica unitaria e persuasiva delle conclusioni della cosiddetta « scienza economica », consente di apprezzare maggiormente lo sforzo editoriale di « Comunità » e di Claudio Napoleoni nel presentare al pubblico degli studiosi questo *Dizionario di Economia Politica*.

Lo scopo di questa nostra « segnalazione » è unicamente quello di rilevare la notevole utilità di questo nuovo funzionale strumento di lavoro, che ogni studioso di problemi economici non potrà non apprezzare al di là dei limiti della propria specializzazione.

L'intento di fare il « punto » sulla situazione scientifica del pensiero economico, tenendone presente la rilevante fluidità, è stato maggiormente conseguito evitando le definizioni assertorie, riassumendo invece la problematica economica in un complesso di voci monografiche. La loro elencazione è sufficientemente significativa degli interessi culturali che presenta questo dizionario: *accelerazione - ammortamenti e rinnovi - azienda - benessere (economia del benessere) - capitale - commercio internazionale - concorrenza monopolistica - concorrenza pura - consumo - costo - credito: teoria, sistemi bancari dei diversi paesi, organismi creditizi internazionali - discriminazione dei prezzi - distribuzione - domanda - econometrica - economia agraria - economia (scienza) - economie arretrate - elasticità - finanza pubblica - fluttuazioni economiche - impresa - interdipendenze strutturali (analisi delle) - interesse - investimento - liquidità - matematica (impiego della matematica nella scienza economica) - mercato - moltiplicatore - moneta - monopolio bilaterale - monopolio unilaterale - occupazione - offerta - oligopolio - pianificazione - politica agraria - politica economica - popolazione - produzione - profitto - programmazione lineare - reddito nazionale - rendita - rendita fondiaria - risparmio - ristagno - salario - scambio - sicurezza sociale - sindacato - speculazione - statica e dinamica - statica comparata - statistica economica - storia delle dottrine economiche - utilità - valore.*

Gretto « pettegolezzo » sarebbe il rilievo di lacune, di discontinuità, di oscurità a questo riuscito tentativo di coordinamento da parte di Claudio Napoleoni di trentadue collaboratori. Del resto l'Editore, prevedendo possibili obiezioni da parte di oculati recensori, prospetta la possibilità di una integrazione e di una sanazione in radice di questi eventuali « vizi » editoriali rinviando ad altre opere di recente pubblicate dalle stesse Edizioni di Comunità, che ci pare utile qui riferire con le parole stesse dell'Editore.

« Per quanto riguarda il grande ed attualissimo problema della pianificazione democratica, le Edizioni, dopo aver curato anni or sono la versione italiana dell'opera del Bettelheim che è tuttora un contributo

critico fondamentale sull'esperienza sovietica, hanno pubblicato una serie di studi di carattere teoretico, metodologico e storico-critico quali quelli di Arthur Hillman (*L'organizzazione e la pianificazione della comunità*) e di Adriano Olivetti (di cui si vedano particolarmente i saggi *La lotta per la stabilità* e *La forma dei piani*, raccolti nel volume *Stato, Società, Comunità*) e l'aureo volumetto *Piena occupazione nella vostra comunità*, nel quale è esemplificata una concreta esperienza di pianificazione su scala comunitaria.

« Con questi contributi, al di fuori di ogni posizione meramente dottrinale, si sono fissati anche in Italia i fondamenti di una nuova economia comunitaria, considerata come elemento essenziale della costruzione di un più stabile e giusto sistema economico e sociale.

« In questa visione più moderna, e quindi assai più ampia, dei confini e dei compiti della dottrina economica, va considerata la crescente importanza che hanno assunto, appunto ai fini del problema economico, le forme di organizzazione industriale per quanto concerne sia gli aspetti più strettamente tecnici di tale organizzazione, sia i problemi umani: su tali temi le Edizioni, dopo l'opera classica del Taylor su *L'organizzazione scientifica del lavoro*, hanno pubblicato vari saggi sulle tecniche specifiche della produzione e le due opere del Friedmann e del Drucker in cui viene analizzata la complessiva problematica del lavoro umano alla vigilia della seconda rivoluzione industriale.

« Per quanto riguarda poi i problemi particolari del movimento operaio e della organizzazione sindacale, a complemento delle voci contenute nel presente Dizionario e con particolare riguardo all'interpretazione degli ultimi sviluppi, l'Editore si richiama a recenti pubblicazioni delle Edizioni di Comunità, quali *Il dilemma dei sindacati americani* e *La protesta operaia* di Franco Ferrarotti, e *La storia dei sindacati americani* del Dulles.

« Altri contributi di studio sulle moderne forme di economia collettiva, al di fuori degli schemi del marxismo classico, possono essere poi ricercati (*ad integrazione delle*

voci talora troppo schematiche del Dizionario) nel saggio del Fauquet su *Il settore cooperativo*, nella *Critica del capitalismo* di Ernesto Rossi e negli altri saggi raccolti nel volume *Stato, Società, Comunità*, ed infine nella recentissima traduzione dell'opera del "sociologo della cooperazione" Henrik F. Infield, *Dall'utopia alle riforme*.

« È evidente infatti che, accanto alle soluzioni tradizionali del socialismo e del capitalismo dogmaticamente intesi, nuovi orizzonti sono stati aperti (ed offrono sempre più larga e concreta materia di considerazione e di azione) dal più aggiornato pensiero socio-economico, che riprendendo gli insegnamenti del newdealismo sta recando anche in Europa un vento di costruttiva riforma, ed alla cui affermazione le Edizioni di Comunità sono orgogliose di aver dato diretto impulso.

« Temi, condizioni e speranze di questo vasto movimento ideale, che impegna direttamente nel pensiero e nell'azione tutto il "vecchio mondo", conscio del presente e pensoso dell'avvenire, sono riassunti nell'opera magistrale di J. Schumpeter, *Capitalismo, socialismo e democrazia*, di cui le Edizioni di Comunità hanno procurato la prima traduzione italiana. Ad essa si riallacciano altri due volumi recentemente pubblicati, *L'avvenire dell'impresa privata* del Goyder e *Il capitalismo americano* del Galbraith, dove problemi e prospettive del cosiddetto "neocapitalismo" o "capitalismo sociale" sono illuminati in una visione teorica e critica della realtà contemporanea, che supera e corregge lo schematismo delle impostazioni dottrinali » (*Diz. Ec. Pol.*, pp. xxvi-xxvii).

Attraverso questi riferimenti bibliografici l'Editore, presentando il Dizionario, desidera rilevare come l'impegno della sua Casa sia costantemente rivolto a promuovere una conoscenza critica dei tempi del pensiero contemporaneo e delle esperienze politiche e sociali più significative per il presente e per il futuro e soprattutto a incoraggiare, al di fuori dei binari obbligati dei luoghi comuni e delle cristallizzazioni settarie, nuovi fermenti e più feconde sintesi creative.

A. ELLENA

Libri ricevuti

- Al (L') di là*, a cura di ANTONIO PIOLANTI. — Torino, Marietti, 1957, in-8°, pp. 392, L. 2000.
- ALESSANDRIA SAC. EMANUELE, *Dall'alba al tramonto*. Illustrazioni di Fernando Monzio-Compagnoni. — Alba, Ed. Paoline, 1956, in-4°, pp. 204, L. 1800.
- AMIOT FRANÇOIS, *Histoire de la Messe*. Encycl. du cath. au XX^{ème} siècle: « Je sais - je crois ». — Paris, Ed. Fayard, 1956, in-16°, pp. 126, Frs. 300.
- Attività della Santa Sede nel 1956*. — Città del Vaticano, Libr. Editr. Vaticana, 1957, in-8°, pp. 496 e 108 tav. f. t., L. 2000.
- BARIN SAC. LUIGI RODOLFO, *Catechismo liturgico*. Manuale di liturgia pratica per i seminari. I: *Introduzione generale*, pp. 351, a 1954; II: *Liturgia fondamentale*, pp. 231; III: *Ufficio divino. Sacramenti e Sacramentali*, pp. 329; IV: *Liturgia sacrificale. Storia, Ceremoniale*, pp. 347; V: *Le nuove rubriche semplificate e indice analitico generale*, pp. 58. 10^a ed. riveduta e aggiornata dal Sac. A. Bugnini, C. M. — Rovigo, Istit. Padano Arti Grafiche, 1954-1955, 1957, in-8°, L. 5000.
- BARTMANN BERNARDO, *Manuale di teologia dogmatica*, a cura di Natale Bussi. Vol. I: *Rivelazione e fede. Dio. La Creazione*. 4^a ed. Trad. dall'origin. *Lehrbuch der Dogmatik*, ed. 8^a del 1932. — Alba, Ed. Paoline, 1956, in-8°, pp. 516, L. 1500.
- BEAU DE LOMÉNIE E., *L'Eglise et l'Etat. Un problème permanent*. Encycl. du cath. au XX^{ème} siècle: « Je sais - je crois ». — Paris, Ed. Fayard, 1956, in-16°, pp. 144, Frs. 300.
- BERTETTO DOMENICO, *Sacerdozio cattolico e Sacramento dell'Ordine*. Collana « Catholica », 9. — Alba, Ed. Paoline, 1956, in-8°, pp. 158, L. 600.
- BERTI P. CONRADUS, O. S. M., *Methodologiae theologicae elementa*. — Roma, Desclée; Collegium S. Alexii Falconieri, Viale 30. IV., 6; 1955, in-8°, pp. 251.
- La Bibbia e il prete*. Autori vari. Trad. dal franc. di Domenico Tenderini. — Brescia, Morcelliana, 1957, in-8°, pp. 300, L. 1000.
- BILLMEYER K. - TUECHLE H., *Storia della Chiesa. I: L'antichità cristiana*. Ed. ital. a cura di Igino Rogger. 2^a ed. riveduta. — Brescia, Morcelliana, 1957, in-8°, pp. 495, L. 2200.
- BISSELS PAUL, *Die sachliche Begründung und philosophiegeschichtliche Stellung der Lehre von der materia spiritualis in der Scholastik*, in « Franziskanische Studien », 38 (1956) 3-4, pp. 241-295. — Werl/Westf., Dietrich-Coelde Verlag, 1956.
- BOYLAN EUGENIO, O. C. R., *Difficoltà nell'orazione mentale*. Trad. dall'inglese di Fr. Crespi. — Roma, Ed. Ares, 1955, in-16°, pp. 204, L. 500.
- BROCCHIERI ERCOLE, *Sintesi mariana per il mese di maggio*. Collana pastorale « Magisterium », 5. — Alba, Ed. Paoline, 1957, in-8°, pp. 234, L. 800.
- BRUNHES GABRIEL, *La ragionevolezza della fede*. Versione dal franc. di C. Amadei. Collana « Catholica », 7. — Alba, Ed. Paoline, 1955, in-8°, pp. 238, L. 800.
- CARPENTIER RENÉ, S. J., *Testimoni della città di Dio*. Collana « Seguimi ». Versione dal franc. di P. Natale Brambilla. — Milano, Ancora, 1957, in-8°, pp. 214, L. 800.
- CAYRÉ F., *Spirituels et mystiques des premiers temps*. Encycl. du cath. au XX^{ème} siècle: « Je sais - je crois ». — Paris, Ed. Fayard, 1956, in-16°, pp. 126, Frs. 300.

- CIAPPI P. ALOYSIUS M., O. P., *De Sacramentis in communi Commentarius in tertiam partem St. Thomae* (qq. LX-LXV). — Torino, L.I.C.E., 1957, in-8°, pp. 224.
- CLAUDE P. ROBERTO, S. J., *L'età che pensa. Meditazioni per adolescenti di 16 anni*. Collana « Edelweis », 6. — Torino, Marietti, 1956, in-16°, pp. 248, L. 570.
- COLIN P. LUDOVICO, *Il libro dei superiori*. — Torino, Marietti, 1956, in-8°, pp. 290, L. 850.
- *Gesù nostro modello*. — Torino, Marietti, 1953, in-8°, pp. 286, L. 850.
- *Tendenza alla perfezione, dovere fondamentale dello stato religioso*. — Torino, Marietti, 1955, in-8°, pp. 242, L. 850.
- *Alle sorgenti della carità*. — Torino, Marietti, 1954, in-8°, pp. 248, L. 800.
- *Pregare*. — Torino, Marietti, 1953, in-8°, pp. 320.
- *Maria prima religiosa di Dio*. — Torino, Marietti, 1956, in-8°, pp. 241, L. 850.
- CRISTIANI MONS., *Nos raisons de croire. Sens et vertu de l'apologétique*. Encycl. du cath. au XX^{ème} siècle: « Je sais - je crois ». — Paris, Ed. Fayard, 1956, in-16°, pp. 125, Frs. 300.
- CULLMANN O., *Immortalité de l'âme ou Résurrection des mortes?* — Neuchâtel, Les Editions Delachaux et Niestlé, S. A. (4 rue de l'Hôpital), 1956, in-8°, pp. 86, Fr. s. 3.
- DANIÉLOU JEAN, *Saggio sul mistero della storia*. Trad. dal franc. di Elvira Cassa Salvi. — Brescia, Morcelliana, 1957, in-8°, pp. 386, L. 1800.
- DAUJAT JEAN, *La grâce et nous Chrétiens*. Encycl. du cath. au XX^{ème} siècle: « Je sais - je crois ». — Paris, Ed. Fayard, 1956, in-16°, pp. 122, Frs. 300.
- DELPINI FRANCESCO, *Divorzio e separazione dei coniugi nel diritto romano e nella dottrina della Chiesa fino al secolo V*. — Torino, Marietti; « Scrinium theologicum », Seminario Lombardo, 1956, in-8°, pp. 138, L. 1000.
- DE LUBAC HENRI, *Nuovi paradossi*. Trad. dal franc. di C. De Dominicis. Collana « Dimensioni dello spirito », 10. — Alba, Ed. Paoline, 1957, in-8°, pp. 140, L. 600.
- DEMAL DR. WILLIBALD, O. S. B., *Psicologia pastorale pratica*. Contributi ad una scienza psicologica per pastori d'anime ed educatori. Trad. dall'orig. *Praktische Pastoralpsychologie*. Collana pastorale « Regimen », 3. — Alba, Ed. Paoline, 1956, in-8°, pagine xi-375, L. 1200.
- DIDIER GEORGES, S. J., *Désintéressement du Chrétien. La rétribution dans la morale de Saint Paul*. Dissertatio ad Lauream. — Paris, Roma, Pont. Univ. Gregoriana, 1955, in-8°, pp. 254.
- DOMINGO FR. DE S.TA TERESA, O. C. D., *Juan de Valdes, 1498 (?) - 1541. Su pensamiento religioso y las corrientes espirituales de su tiempo*. — Romae, Università Gregoriana, 1957, in-8°, pp. XLVIII-423.
- La donna*, a cura di ALICE SCHERER. Trad. dall'orig. *Die Frau. Wesen und Aufgaben*, a cura di Corinna Ranchetti. — Milano, Vita e Pensiero, 1957, in-8°, pp. 295, L. 1000.
- DORIUS-MARIA HUOT, S. M. M., *Bonorum temporalium apud religiones administratio ordinaria et extraordinaria*. — Roma, Ed. Commentarium pro Religiosis, Via Giulia 131, 1956, in-8°, pp. xix-80.
- DOUILLET JACQUES, *Qu'est-ce qu'un Saint?* Encycl. du cath. au XX^{ème} siècle: « Je sais - je crois ». — Paris, Ed. Fayard, 1957, in-16°, pp. 124, Frs. 300.
- DRIOTON ETIENNE, DR. CONTENAU GEORGES, DUCHESNE-GUILLEMIN, *Les Religions de l'Orient Ancien*. Encycl. du cath. au XX^{ème} siècle: « Je sais - je crois ». — Paris, Ed. Fayard, 1956, in-16°, pp. 143, Frs. 300.
- DUNOYER EMILIO, *L'« Enchiridion Confessoriorum » del Navarro*. Dissertatio ad lauream in facultate S. Theologiae apud Pont. Instit. « Angelicum » de Urbe. — Pamplona, 1957, in-8°, pp. 158.

- Esdra e Neemia. La Sacra Bibbia*, a cura di Mons. Dr. BRUNO M. PELAIA. — Torino, Marietti, 1957, in-8°, pp. 231, con tavole f. t., L. 1100.
- Esigenze cristiane della cultura moderna*. Autori vari. — Assisi, Pro Civitate Christiana, 1956, in-8°, pp. 122, L. 500.
- FECKES CARLO, *La Santa Chiesa. La sua essenza e il suo dinamismo nell'economia del soprannaturale*. Trad. dall'orig. *Das Mystrium der Heiligen Kirche* di C. Danna. Collana « Catholica », 10. — Alba, Ed. Paoline, 1956, in-8°, pp. 292, L. 1100.
- FIEDLÄNDER PAUL, *Platon*. Band II. *Die Platonischen schriften*. Erste Periode. Zweite erweiterte und verbesserte Auflage. — Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1957, in-8°, pp. 335, DM. 32.
- FRASSATI LUCIANA, *Mio fratello Pier Giorgio: La carità*. — Torino, S.E.I., 1957, in-8°, pp. 259, 2ª ed. ampliata, L. 700.
- Géneros (Los) literarios de la Sagrada Escritura*. En colaboración de varios escriturarios. Pontificia Universidad Eclesiástica Salamanca. — Barcelona, Ed. Juan Flors, 1957, in-8°, pp. 308.
- GRANDMAISON DE LÉONCE, *La personne de Jésus et ses témoins*. — Paris, Beauchesne, 1957, in-16°, pp. 263.
- GRANERIS GIUSEPPE, *Introduzione generale alla scienza delle religioni*. Collezione « Storia e scienza delle religioni ». — Torino, S.E.I., 1952, in-8°, pp. 306.
- GUÉRANGER DOM PROSPER, *L'anno liturgico*, vol. I: *Avvento e Natale*, pp. 526, L. 1350; vol. II: *Settuagesima-quaresima-passione*, pp. 614, L. 1400; vol. IV: *Tempo dopo la Pentecoste*, pp. 495, L. 1500. — Alba, Ed. Paoline, 1957, in-8°.
- GUERRY MONS., Arcivescovo di Cambrai, *Il Vescovo*. Trad. dal franc. di C. Amadei. Collana pastorale « Regimen », 4. — Alba, Ed. Paoline, 1956, in-8°, pp. 260, L. 900.
- GUILLET JACQUES, *Temi biblici*. Trad. dal franc. di P. Lodovico Bonomi, O. F. M. — Milano, Vita e Pensiero, 1956, in-8°, pp. x-385, L. 1200.
- HAIJAR P. JOSEPH, *L'apostolat des missionnaires latins dans le Proche-Orient selon les directives romaines*. — Jérusalem, Séminaire S.te-Anne, B. P. 79, 1956, in-8°, pp. 50.
- HASSEVELDT R., *Il mistero della Chiesa*. Trad. dal franc. Collana « Catholica », 12. — Alba, Ed. Paoline, 1956, in-8°, pp. 324, L. 1400.
- Innologia Ambrosiana*, a cura di SIMONETTI MANLIO. — Alba, Ed. Paoline, 1956, in-16°, pp. 150, L. 600.
- Interpreti dell'amore di Cristo*, prefazione di Salvatore Garofalo. Quaresimali radiofonici. — Torino, Ed. Radio Italiana, 1957, in-16°, pp. 111, L. 500.
- IRIBARREN MANUEL, *I grandi davanti alla morte*. Trad. dall'orig. *Los grandes hombres ante la muerte* di Luigi Rolfo. Collana « Dimensioni dello spirito », 11. — Alba, Ed. Paoline, 1957, in-8°, pp. 436, L. 1200.
- JOURNET CHARLES, *Introduzione alla teologia*. Trad. dal franc. di A. Damonte. Collana « Catholica », 11. — Alba, Ed. Paoline, 1956, in-8°, pp. 213, L. 1000.
- KELLER JAMES, *Tu puoi cambiare il mondo*. Con illustrazioni. Trad. dall'orig. *You can change the World!* di Emilio Colagiovanni. — Brescia, Morcelliana, 1956, in-16°, pp. 255, L. 500.
- KILLIAN J. HEALY, O. Carm., *Methods of prayer in the Directory of the Carmelite reform of Touraine*. — Rome, Inst. Carmelitanum, Via Sforza Pallavicini 10, 1956, in-8°, pp. xvi-184.
- LAZZARATO SAC. DAMIANUS, *Iurisprudencia pontificia. De metu*, cc. 214 et 1087. — Napoli, M. D'Auria, 1956, in-4° parvo, pp. liv-1380, L. 10.000.
- LÉCUYER JOSEPH, C. S. Sp., *Prêtres du Christ. Le Sacrement de l'Ordre*. Encycl. du cath. au XX^{ème} siècle: « Je sais - je crois ». — Paris, Ed. Fayard, 1957, in-16°, pp. 124, Frs. 300.

- LEHMANN GERHARD, *Geschichte der Philosophie*. X: *Die Philosophie im ersten drittel des Zwanzigsten Jahrhunderts I.* - Sammlung Göschen Band 845. — Berlin, Walter de Gruyter & Co, 1957, in-16°, pp. 128, DM. 2,40.
- LENNERZ H., S. J., *De Beata Virgine*. Tractatus dogmaticus ad usum privatum. — Roma, Pont. Univ. Gregoriana, 1957, in-8°, pp. 293.
- Lui e io... Conversazioni spirituali*, 2 voll. Trad. dal franc. di M. L. C. — Torino, Marietti, 1957, in-16°, pp. 141 e 152, L. 1000.
- Manuale di predicazione per i vangeli domenicali e festivi*. Sotto la direzione di G. B. Guzzetti. — Torino, Marietti, 1956, in-16°, pp. 1211, L. 2500.
- MAUSBACH GIUSEPPE, *Teologia morale*. Vol. I: *La morale generale*. Ed. riveduta e rielaborata da Gustavo Ermecke. Trad. su ed. tedesca del 1954 da P. A. Belardinelli S. J. e D. B. Notarangelo. Revisione e bibliografia del P. Aldo Belardinelli S. J. — Alba, Ed. Paoline, 1957, in-8°, pp. 496, L. 1500.
- *Teologia morale*. Vol. III: *La morale speciale*. Trad. dall'orig. *Katholische Moraltheologie* del P. Salvatore Marsili, O. S. B. — Alba, Ed. Paoline, 1956, in-8°, pp. 396, L. 1500.
- MILIK JOZEF TADEUSZ, *Dieci anni di scoperte nel deserto di Giuda*. Collezione « Sintesi dell'Oriente e della Bibbia », 2. — Torino, Marietti, 1957, in-8°, pp. 109 e 19 tav. f. t., L. 750.
- MOELLER CHARLES, *Letteratura moderna e cristianesimo*. I: *Il silenzio di Dio*. Trad. dall'orig. *Littérature du XX^{ème} siècle et christianisme*. I: *Silence de Dieu* di Liana Bortolon. — Milano, Vita e pensiero, 1957, in-8°, pp. 400, L. 2000.
- Morale cristiana ed esigenze contemporanee*. Autori vari. — Milano, Vita e Pensiero, 1957, in-8°, pp. 222, L. 900.
- MORETTI SAC. CORRADO, *La nostra Pasqua!* Meditazioni per laici sulla liturgia pasquale. — Fossano (Cuneo), Esperienze Editrice, 1957, in-16°, pp. 134.
- Mystische Theologie*. III. Band. Mit Beiträgen von Anna Coreth, André Combes, Karl Hörmann, Giovanna della Croce O. C. D., Friedrich Wessely, Margarita O. C. D., Heinrich Faszbinger. — Wien, Volksliturgisches Apostolat Klosterneuburg (Stift), 1957, in-8°, pp. 286.
- PAGGIARO LUIGI, *La ragionevolezza della fede (Saggi di filosofia religiosa)*. Collana di filosofia teoretica, II serie, vol. IX. — Padova, CEDAM, 1956, in-8°, pp. 128, L. 1300.
- PATRIS SIMONA, *Il mio domani. Alle giovani d'oggi per la scelta del domani*. Trad. dall'orig. *Jeunes filles au carrefour* della Dott. Adele Marietti, 2^a ed. italiana. — Torino, Marietti, 1956, in-16°, pp. 210.
- PAVAN PIETRO, *L'ordine sociale*. — Torino, Marietti, 1953, in-8°, pp. 455, L. 1700.
- *L'ordine economico*. — Torino, Marietti, 1957, in-8°, pp. 314, L. 1300.
- PELLEGRINO MICHELE, *Letteratura latina cristiana*. — Roma, Ed. Studium, 1957, in-16°, pp. 184, L. 200.
- PERINELLE J., O. P., *Guida all'orazione. Suggerimenti pratici*. — Torino, Marietti, 1957, in-16°, pp. 292, L. 600.
- PIAULT BERNARD, *Le mystère du Dieu vivant, Un et Trine*. Encycl. du cath. au XX^{ème} siècle: « Je sais - je crois ». — Paris, Ed. Fayard, 1956, in-16°, pp. 126, Frs. 300.
- PIEPER JOSEPH, *Sulla speranza*. — Brescia, Morcelliana, 1956, in-8°, pp. 64, L. 200.
- *« Otium » e culto*. — Brescia, Morcelliana, 1956, in-8°, pp. 70, L. 300.
- Problemi e orientamenti di teologia dommatica*, a cura della Pontificia Facoltà Teologica di Milano. — Milano, Ed. Marzorati, 1957, in-8°, pp. xxxiv-960, L. 4000.
- QUOIST MICHEL, *Preghiere*. Trad. it. dal franc. a cura di D. Roberto Usseglio.